Edisi Revisi



Imam Mustofa, SHI., M.S.I



KAJIAN FIKIH KONTEMPORER

Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat


IAIN
METRO

Imam Mustofa, SHI., M.S.I.

KAJIAN FIKIH KONTEMPORER

Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat

IDEA press yogyakarta



الجامعة الإسلامية الإندونيسية

KAJIAN FIKIH KONTEMPORER

Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT)

Imam Mustofa, SHI., M.S.I.

KAJIAN FIKIH KONTEMPORER
"Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat"
Imam Mustofa, SHI., M.S.I. Idea Press Yogyakarta Cet. 1. 2019
xii + 310 hal., 15.5 cm x 23.5 cm
ISBN: 978-602-6335-63-0

1. Fiqh Kontemporer 1. Judul

KAJIAN FIKIH KONTEMPORER
"Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat"
Penulis: Imam Mustofa, SHI., M.S.I.
Setting Layout: Abdul 'Alim
Desain Cover: Fatkhur Roji

Diterbitkan oleh:
Idea Press Yogyakarta
Jl. Amarta Diro RT 58 Pendowoharjo Sewon Bantul Yogyakarta
Email: ideapres.now@gmail.com

Anggota IKAPI DIY



KATA PENGANTAR



Perkembangan zaman telah berimplikasi pada perkembangan perilaku manusia. Perkembangan perilaku ini sering bersinggungan dengan peristiwa hukum, baik hukum positif maupun hukum Islam. Dalam konteks hukum positif, ketika ada suatu peristiwa hukum sementara belum ada aturan hukum yang jelas dan komprehensif, maka hakim harus mencari dan menemukan hukumnya. Selain itu, suatu permasalahan yang membutuhkan aturan hukum, maka dapat dibuatkan aturan melalui undang-undang atau aturan lain. Sementara dalam konteks hukum Islam, karena nash al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber hukum Islam sangat terbatas, maka agar hukum Islam dapat menjawab problem-problem kontemporer, maka harus dilakukan ijtihad.

Banyaknya kasus, penemuan baru dan peristiwa hukum tersebut tidak semestinya dihadapkan secara konfrontatif dengan *naṣṣ*, tetapi seharusnya dicari pemecahannya secara ijtihadi (Sa'adah: 2012). Ijtihad sebagai produk penalaran manusia terhadap wahyu di satu pihak, dan kenyataan sosial di pihak lain, telah menunjukkan elastisitas dan dinamika fikih Ushul fikih dan

fikih sudah seharusnya berkembang dalam menghadapai realitas kehidupan modern tersebut (Turabī: 2003)

Buku ini hadir menjelaskan urgensi ijtihad dengan formulasi baru, yaitu ijtihad kolektif integratif yang dalam buku ini disebut dengan istilah ijtihad kontemporer. Ijtihad kontemporer dilakukan dengan berbagai pendekatan, tidak hanya menggunakan perangkat metodologis ushul fiqh, akan tetapi juga menggunakan perangkat metodologis ilmiah modern. Lebih dari itu, ijtihad kontemporer juga menggunakan perangkat operasional yang lebih *aplicable.* Ijtihad kontemporer juga melibatkan ilmu-ilmu sosial humaniora, sehingga dilogisasi dan harmonisasi teks-teks agama dengan perkembangan dan realitas sosial tersebut dapat berjalan dengan lancar. Dengan demikian maka produk hukum yang dihasilkan benar-benar kontekstual dan dapat menjawab permasalahan yang muncul dalam kehidupan masyarakat.

Buku ini tidak hanya menekankan ijtihad kontemporer, akan tetapi juga menampilkan hasil "ijtihad" penulis dengan berbagai pendekatan dalam menjawab sebagian kecil permasalahan hukum Islam yang muncul di era modern. Penulis memaparkan hasil ijtihadnya mengenai hukum dan ketentuan zakat badan hukum, transaksi elektronik, jual beli dengan system kredit, hukum operasi plastik dan permasalan kontemporer lainnya Pembahasan mengenai solusi problem hukum Islam kontemporer dalam buku ini berlandaskan pada kontekstualisasi dalil dari al-Quran dan al-Sunnah, kontekstualisasi teori *maqāṣid syrī'ah* serta mengacu pada pendapat ulama dari kalangan *mutaqaddimīn* sampai ulama kontemporer.

Buku ini merupakan edisi revisi dari buku sebelumnya yang berjudul *"Ijtihad Kontemporer menuju Fiqih Kontekstual: Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Kontekstual Umat".* Ada tambahan tiga kajian yang disuguhkan dalam buku edisi revisi ini, yaitu kajian mengenai hukum jual beli dengan sistem kredit, hukum operasi *caesar,* dan hukum pelanggaran Hak Kekayaan Intelektual (HKI). Kehadiran buku ini diharapkan dapat memberikan pemahaman

kepada masyarakat tentang tinjauan hukum Islam terhadap sebagian isu kontemporer yang muncul dalam kehidupan masyarakat. Penulis memohon kepada Allah Swt, semoga sekelumit karya ini dapat memberikan manfaat bagi masyarakat akademik khususnya, dan kepada masyarakat secaraumum.

Penulis menyampaikan terima kasih yang tak terhingga kepada pihak-pihak yang men-*support* penulis dan terlibat dalam penulisan buku ini. Terima kasih kepada rektor serta jajaran pimpinan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Metro, dan kepada para Dosen yang telah memberi sumbangan pikiran sehingga buku ini bisa hadir di tengah masyarakat sivitas akademika, khususnya di IAIN Metro Terima kasih yang mendalam kepada Ibunda tersayang, Siti Musini yang selalu memberikan spirit melalui doa yang tiada henti. Istri tercinta, Imroatul Munawaroh yang selalu memberikan motivasi dan "sumbangan" waktu kepada penulis. Dua bidadariku, Mahera Mumtazatul Mushthafa dan Hazma Shafiyyatul Mushthafa yang menjadi sinar harapan bagi penulis untuk selalu berkarya dan terus berkarya.

Penulis menyadari, tanpa hidayah dan hikmah Allah Swt, penulis tidak akan dapat menghasilkan secarik karya pun. Penulis bersyukur atas segala nikmat yang telah penulis rasakan, terutama nikmat iman, ilmu, hidayah dan hikmah. Penulis memohon semoga selalu hidayah dan hikmah-Nya selalu tercurah, sehingga penulis dapat berbagi lebih banyak dengan masyarakat melalui karya.

Penulis juga menyadari bahwa buku ini masih banyak kekurangan, baik dalam substansi maupun teknis penulisannya. Oleh karena itu, penulis mengharapkan kritik dan saran dari para pembaca demi agar karya penulis selanjutnya bisa lebih baik.

Metro, Agustus 2017

Penulis,

Imam Mustofa, SHI, MSI

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

A. Huruf Arab dan Latin

أ	A	ط	Ṭ
ب	B	ظ	Ẓ
ت	T	ع	‘
ث	Ṣ	غ	Ġ
ج	J	ف	F
ح	Ḥ	ق	Q
خ	KH	ك	K
د	D	ل	L
ذ	DZ	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W

س	S	ه	H
ش	SY	ء	‘
ص	Ṣ	ي	Y
ض	Ḍ		

B. Huruf Panjang:

ā = a panjang ī = i panjang ū = u panjang

C. Al Qomariyah dan Al Syamsiyah:

Al-Fātiḥah al-Raḥmān al-Zukhruf

IJTIHAD KONTEMPORER : UPAYA KONTEKSTUALISASI FIQIH

A. Pendahuluan

Manusia sebagai makhluk dinamis, selalu mengalami perkembangan seiring dengan perjalanan waktu. Terlebih di era globalisasi dengan berbagai produknya yang berimplikasi pada penemuan berbagai perangkat telekomunikasi dan informasi, ternyata membawa dampak cukup signifikan terhadap perkembangan perilaku manusia. Perkembangan perilaku ini tentunya tidak lepas dari aspek hukum, tak terkecuali hukum Islam. Banyak persoalan baru yang tidak ter-*cover* oleh aturan hukum Islam.[1]

---

[1] Ada beberapa istilah yang terkait erat dengan kajian hukum Islam, yaitu syari'ah, fikih dan hukum syar'i. Syari'ah adalah norma-norma hukum yang ditetapkan Allah untuk para hamba-Nya yang dibawa oleh salah seorang nabi –semoga Allah melimpahkan kesejahteraan dan kedamaian kepada mereka dan kepada Nabi kita- baik norma-norma itu berkaitan dengan tingkah laku dan disebut norma-norma hukum cabang atau norma-norma hukum mengenai tingkah laku dan untuk mengkajinya disusunlah ilmu fikih, maupun berkaitan dengan keyakinan dan dinamakan norma-norma pokok agama atau norma-norma kepercayaan, dan untuk mengkajinya disusunlah ilmu kalam (teologi). Syara' (syari'ah) dinamakan pula al-din atau *al-millah.* (Al-Tahtawai sebagaimana dikutip Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfa min al-Ushul Karya al-Ġazālī,* Desertasi di

Persoalan-pesoalan hukum dalam berbagai aspeknya yang dulunya tidak pernah terbayangkan muncul, pada era globalisasi ini muncul dan berkembang dengan cepat. Padahal wahyu tidak akan turun lagi karena Rasulullah Saw sebagai rasul terakhir telah wafat dan al-Quran telah tamat. Sementara tidak semua persoalan-persoalan hukum yang muncul kontemporeri dalam era globalisasi dijawab dengan gamblang oleh ayat-ayat al-Quran dan hadits Rasulullah Saw.[2]

Masyarakat muslim, sebagai bagian dari masyarakat global tidak lepas dari dampak globalisasi dengan perkembangan produknya.[3] Permasalahan yang paling mendasar hukum Islam adalah, banyaknya problem kontemporer yang tidak terjawab

IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (Yogyakarta: 2000), h. 120. *Kedua,* yaitu fikih. Fikih diambil dari kata Arab *al-fiqh* yang dalam bahasa Indonesia berarti faham, mengerti atau mengetahui. Kemudian dikembangkan pengertian "pengetahuan dan pemahaman mendalam mengenai sesuatu." Al-Gazālī mendefinisikannya sebagai ilmu hukum yang mengkaji hukum-hukum syar'i yang ditetapkan mengenai tingkah laku orang-orang yang menjadi subyek hukum, seperti hukum wajib, haram, mubah, sunnat dan makruh serta sah fasid, atau batalnya suatu akad dan seterusnya. (al-Gazālī, *al-Mustaṣfa min 'Ilmi al-Uṣūl, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-S̈ānī, 2005*), h. 11-21). *Ketiga,* hukum syar'i adalah ungkapan yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf baik berupa tuntutan (melaksanakan dan meninggalkan) atau memilih antara keduanya. *(*Fakhruddīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fi 'Ilmi al-Uṣūl,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), h. 8. Lihat juga Abdul Wahab Khallāf, *Ilmu Uṣūl Fiqh,* (Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), h. 77) Secara garis besar hukum syar'i dibagi menjadi dua, yaitu hukum *taklifi* yang mencakup wajib, mandub, haram, makruh dan mubah. Kedua adalah hukum *waḍ'ī* yang terdiri *sabab, syarat, mani', rukhshah* dan '*azimah* serta *sihhah* dan *buthlan.* (Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh,* [Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007], h. 82-97).

[2] (Hasan al-Turabī, *Qaḍāyā al-Tajdīd*, (Khartum: Ma'had al-Buhūs wa al-Dirasāt al-Ijtimāi'yah, 1990), h. 50-51.

[3] Mengenai perubahan zaman dan efeknya terhadap kehidupan umat Islam, Abdullah Saeed menjelaskan ....*The epoch making changes in the world over the past 150 years have affected muslims as well as non muslim and altered significantly how we see the world. These changes are enormous: Globalization, Migration, Scientific & technological revolutions, Space exploration, Archaeological discoveries, Evolution and genetics, Public education and literacy, Increased understanding of the , h.nity of human person, Greater interfaith interaction, The*

oleh hukum Islam karena kurang efektif dan intens-nya proses harmonisasi dan kontekstualisasi hukum Islam melalui ijtihad.[4]

Pernyataan bahwa hukum Islam selalu *compatible (ṣāliḥun likulli zamān wa al-makān)* dengan segala tempat dan zaman nampaknya tidak selalu tepat.[5] Banyak kasus, penemuan baru dan peristiwa hukum yang belum diatur secara spesifik atau bahkan belum diatur sama sekali oleh fikih dan hukum Islam yang berlaku di sebuah negara. Banyaknya problem kontemporer yang muncul, tidak seharusnya dihadapkan secara konfrontatif dengan norma dan aturan yang terdapat dalam *naṣṣ* atau teks agama. Berbagai problem kontemporer harus dicari jawabannya melalui aktifitas ijtihad. Ijtihad sebagai produk penalaran manusia terhadap wahyu di satu pihak, dan kenyataan sosial di pihak lain, telah menunjukkan elastisitas dan dinamika fiqh.[6] uṣūl fiqh dan

---

emergence of nation-states (and the concept of equal citizenship) and Gender equality. (lebih lanjut baca Abdullah Saeed*, Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary Approach*, [New York NY: Routledge, 2006], h. 2).

[4] Kenyataan bahwa hukum haruslah ditemukan juga terkait dengan adanya perubahan dan perkembangan peradaban manusia. Seringkali didapati banyak peristiwa yang tidak terespon secara jelas dalam teks. Hal ini sesuai dengan ungkapan para ahli hukum, *an-nusus mutanahiyah wa al-waqa'i gair mutanāhiyyah.* (Fikriya Najitama, Ijtihad Umar Bin Khathab dan Pengaruhnya terhadap Kajian Hukum Islam Yang Sosiologis, [Makalah tidak dipublikasikan]). Dengan demikian, ijtihad yang merupakan prinsip gerak (*the principle of movement*) dalam struktur Islam, harus dilakukan untuk menemukan konstruksi hukum atas realitas yang muncul. Hal tersebut kemudian mendorong para ahli hukum Islam untuk mencari dan merumuskan metode-metode penemuan hukum. Metode-metode hasil rumusan para ahli hukum Islam kemudian dijadikan pegangan dan acuan untuk mencari rumusan hukum terkait dengan kasus-kasus yang terjadi (Baca Muhammad Iqbal, *Pembangunan Kembali alam pikiran Islam*, terj. Osman Raliby, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 204).

[5] Pembahasan mengenai compatibelitas fikih menjawab tantangan dan fenomena zaman, lebih lanjut baca Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wal-Qurān Qirā'ah Mu'āṣirah,* (Damskus: al-Halli Publishing, 1990), h. 9.

[6] Juhaya S. Praja, "Aspek Sosiologi dalam Pembaharuan Fiqh di Indonesia" dalam Noor Ahmad, dkk, *Epistmologi Syara'; Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, (Jakarta: Walisongo Press, 2000), h. 119.

fiqh sudah seharusnya berkembang dalam menghadapai realitas kehidupan modern tersebut.[7]

Hukum Islam tidak akan dapat mampu menghadapi dan menjawab problem dan tantangan, khususnya di dunia modern, kecuali dengan adanya harmonisasi antara teks dengan konteks, antara teks dengan perkembangan zaman dan sosip-kultural masyarakat. Muttahari menyatakan:

> *"A legal system cannot meet the challenges of time and location unless it is in full harmony with the human intellect ('aql); the human primordial nature (fitrah); human rights; and human physical, mental, psychological, and spiritual needs of the individuals and society. Ibelieve that the Islamic legal system is able to meet these challenges provided Islamic legal thought and approaches are reconstructed and revised according to new challenges and requirements. This is how the Islamic legal system can and may keep its dynamic character in the future as it has done in the past."*[8]

Tulisan ini bermaksud mengeksplorasi urgensi ijtihad kontemporer dalam rangka memproduk fiqh kontekstual agar dapat menjawab berbagai persoalan fiqh di era modern seperti sekarang ini. Ijtihad harus dilakukan secara intens, agar jargon dan adagium bahwa hukum Islam hukum Islam selalu relevan dengan segala situasi, kondisi dan masa memang benar-benar terbukti. Hukum Islam akan memenemukan relevansinya, bila ada proses dialogisai antara teks dengan konteks zaman dan sosio-kultural serta perkembanganmasyarakat.

---

[7] Hasan Al-Turabī, *Fiqh Demokratis; dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, (Bandung: Arasy, 2003), h. 50. Hasan Al-Turabī adalah salah satu intelektual Muslim yang menyuarakan urgensi pembaruan Fiqh dan Uṣūl Fiqh, tokoh lain adalah Abdul Hamid Abu Sulaymān, Muhammad Shahrur, Muhammad Arkoun dan Fazlur Rahman (Baca Nirwan Syafrin. "Konstruksi Epistemologi Islam: Telaah Bidang Fiqih dan Ushul Fiqih" dalam *ISLAMIA,* (Jakarta: Institut for the Study Islamic Thought and Civilization (INSIST) dan Penerbit Khairul Bayan, Vol. II No. 5/ April-Juni 2005), h. 45-46.

[8] Dikutip oleh A. Ezzati, "Islamic Law and the Challanges of Modern Time", *Journal of Sharia'a Islamic Studies, (Wembley, London: Islamic College ,* 2010), h. 48.

B. Urgensi Ijtihad Kontemporer

Secara historis, ijtihad telah tumbuh sejak masa-masa awal Islam, yakni pada masa nabi Saw. Dan kemudian berkembang pada masa sahabat dan tabi'in serta masa selanjutnya hingga kini dan mendatang[9]. Bahkan, justru dengan adanya ijtihad ini ajaran-ajaran Islam dapat senantiasa sesuai dengan dinamika perkembangan zaman, sehingga disinilah terletak relevansinya ungkapan bahwa syariat Islam itu akan selalu sesuai untuk setiap masa dan tempat[10].

Penelusuran terhadap *Tārīkh Tasyrī' al Islāmī* menunjukkan bahwa Rasulullah Saw. Menggalakkan umatnya untuk berijtihad[11]. Ini misalnya terungkap dalam beberapa hadits, diantaranya hadits Muaz Bin Jabal. Sewaktu Rasul Saw hendak mengutus Muaz R.A. untuk menjadi hakim di daerah Yaman.

Islam adalah agama yang senantiasa sesuai untuk segala zaman dan tempat. Sifat dasar Islam ini didukung oleh instrument-instrumen hukum yang menjadikannya sesuai dengan segala perubahan zaman. Hal ini sebagaimana terlihat dalam sifat dasar hukum yang digariskan oleh al-Quran yaitu ada hukum yang bersifat *qat'iyyat* dan *mutasyabihat*, dimana jenis yang kedua terbuka untuk diinterpretasi sesuai *ta'lil al-ahkam* (melihat hukum berdasarkan illat) yang dipahami mujtahid akademik dan juga tuntutan zaman serta realitas sosial dan budaya lokal.

Selain itu, ada beberapa hadis yang memberikan justifikasi terhadap kepada siapa saja yang memiliki kelayakan untuk berijtihad. Diantara hadis yang sangat mashur dan menjadi justifikasi ijtihad adalah:

---

[9] Mawil Izzi Dien,"Theology, Practice, and Textual Interpretation in Islam", jurnal *The Islamic Quarterly*, (London: The Islamic Culture Centre, Vol 49, No.1, 2005), h. 5-6.

[10] Muhammad Anis Ubadah, *Tarikh Al-Fiqh Al-Islamy Fi Ahd An-Nubuwwah Wa As-Sahabah Wa At-Tabīīn,* (Dar At-Tiba'Ah, 1980), h. 10.

[11] Lihat Ahmad Yaman, "Nasyiah al-Fiqhi al-Islamy Wa Tatawwurihi", dalam *Journal al-Ijtihad*, (Beirut: Dar al-Ittihad, Vol. 57 dan 58, tahun ke-15, 2003), h. 19-31.

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ.١٢

"Dari Amr bin al-'Aṣ berkata, Rasulullah saw. Bersabda: Apabila seorang hakim berijtihad untuk membuat sebuah putusan, dan ijtihadnya benar, maka dia mendapatkan dua pahala, sementara apabila ijtihadnya salah, maka dia mendapatkan satu pahala."

Ijtihad merupakan salah satu asas tegaknya fiqih di dalam agama dan kehidupan Islam. oleh karena itu, urusan agama, dan juga urusan dunia, tidak akan selamanya berjalan tanpa ijtihad.[13] Ijtihad dalam Islam mempunyai kedudukan yang sangat penting, karena tanpa ijtihad akan terjadi kemandegan perkembangan hukum. Mengenai tertutupnya pintu ijtihad, menurut Mawardi, Joseph Schacht adalah sarjana Barat yang pertama kali berkeyakinan mapannya ketertutupan pintu ijtihad dalam sejarah perkembangan modern hukum Islam, yang meniscayakan lahirnya periode baru, yaitu periode *taqlīd* sejak akhir tahun 300 H.[14] Namun demikian, menurut penulis, pada dasarnya selama ini pintu ijtihad tidak tertutup rapat, masih ada kegiatan ijtihad, hanya saja gaungnya memang tidak sebesar ijtihad yang dilakukan oleh para Imam

---

[12] Abū Daud, *Sunan Abū Daud, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), X/436, hadis nomor 3576; Al-Nasā'ī, *Sunan al-* Nasā'ī, *(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), VII/614, hadis nomor 5396; Al-Turmudzī, *Sunan al-Turmudzī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), III/615, hadis nomor 1326; Ibnu Mājah, *Sunan Ibni Mājah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), VII/198, hadis nomor 2402; lihat juga Ahmad Bin Hanbal, *Musnad Ahmad, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XIV/455, hadis No. 6926.

[13] Imam Mustofa, "Optimalisasi Perangkat dan Metode Ijtihad sebagai Upaya Modernisasi Hukum Islam (Studi Pemikiran Ḥasan Ḥanafi dalam Kitab Min al-*Naṣṣ* Ila al-Wāqi')", dalam *Jurnal Hukum Islam,* (Pekalongan: STAIN Pekalongan, Volume 9, No. 2, Desember 2011), h. 155.

[14] Ahmad Imam Mawardi, "Sisi Positif Taqlīid Dalam Sejarah Perkembangan Hukum Islam", *ISLAMICA*, (Surabaya: Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel, Vol. 5, No. 2, Maret 2011), h. 245.

Maẓhab.[15] Maka wajar apabila banyak permasalahan yang selama ini hukumnya tidak ter-*cover* oleh ijtihad ulama. Padahal ketika ada permasalahan yang belum ada ketentuan hukum, maka seorang mujtahid atau yang *capable* mempunyai tanggung jawab moral dan intelektual untuk melaksanakan ijtihad dalam rangka menjawab permasalahan tersebut.[16]

Masyarakat yang terus berubah dengan cepat karena perkembangan ilmu dan teknologi di satu sisi, dan karena hukum Islam yang dikesani kaku dan statis oleh sementara orang di sisi lain, membawa kepada kesimpulan yang sederhana bahwa hukum Islam tidak relevan lagi untuk masa kini, apalagi untuk masa yang akan datang. Kesimpulan tersebut tidak benar apabila ijtihad sebagai dinamisator hukum Islam terus diefektifkan.[17] Agar hukum Islam tetap aktual untuk mengatur kehidupan umat Islam di masa kini diperlukan hukum Islam dalam bentuknya yang baru dan tidak mesti mengambil alih semua fiqih yang lama.[18] Untuk mencapai itu tentu saja tidak akan bisa lepas dari peran uṣul fiqih dengan ijtihadnya sebagai pondasi fiqh.[19]

---

[15] Para ulama seperti Imam Ja'far Sadiq, Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ibn Hanbal, An-Nakhaī, Imam as-Tsaurī, dan seterusnya menjadi para mujtahid yang memiliki kompetensi luar biasa dalam menjawab perkembangan zaman, sehingga, berbagai problematika yang berkembang sekian abad di masa lalu ini akhirnya dapat terjawab dan terselesaikan (MN. Harisudin, "Ijtihad dan taqlid dalam pandangan KH. Abd. Muchith Muzadi", dalam *JURNAL FALASIFA,* (Jember: STAI Al-Falah As-Sunniyyah), Vol. 2 No. 2 September 2011, h. 53).

[16] Lebih lanjut baca Syamsuddin bin Muflih al-Muqaddasī al-Ḥanbalī, *Uṣūl Fiqh,* (Riyaḍ: Maktabah al-Ubaikan, 1999), h. 1529.

[17] Abdul Halim 'Uways, *Fiqh Statis dan Dinamis*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1998), h. 13.

[18] Amir Syarifuddin, *Usul Fiqh 2*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), h. 254.

[19] Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia", dalam *al-Manāhij Jurnal Kajian Hukum Islam,* (Purwokerto: APIS dan Jurusan Syariah STAIN Purwokerto 2013), Vol. VIII, No. 2 Juli 2013, h. 209.

Sebagaimana disinggung diatas, bahwa problem hukum Islam adalah banyaknya masalah kontemporer yang tidak ter-*cover* atau diatur secara komprehensi di hukum Islam. Problem ini hampir merata dalam hukum Islam secara menyeluruh, dalam hukum keluarga *(al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah)*, hukum pidana Islam *(Fiqh al-Jinayah)*, hukum politik Islam *(Fiqh al-Siayāsah),* hukum waris *(Fiqh al-Mawāris),* tak terkecuali dalam bidang hukum Ekonomi seperti hukum wakaf *(Fiqh al-Waqf)* dan *Fiqh Mu'āmalah.*

Permasalahan dalam bidang hukum perkawinan misalnya tentang legalitas pernikahan atau perceraian via *teleconference* atau bahkan melalui jejaring sosial di internet seperti *Facebook, Twiter, Yahoo Massanger* atau jejaring sosial lainnya. Permasalahan dalam bidang *fiqh al-jināyah* antara lain tentang relevansi dan legalitasnya di negara-negara muslim. Bagaimana relevansi hukum potong tangan untuk koruptor yang telah terbukti merupakan salah satu contoh problem tersebut. Permasalahan dalam bidang *fiqh siyāsah* misalnya tentang relevansi sistem demokrasi dengan politik Islam, bagaimana jaminan pluralitas keyakinan dan Hak Asasi Manusia dalam perspektif *fiqh siyāsah.* Permasalahan dalam *fiqh al-Mawāris*, misalnya bagaimana hukum waris Islam dapat mengakomodir kewarisan anak hasil zina yang ditetapkan sebagai anak sah menurut hukum positif. Permasalahan dam bidang *fiq al-waqf* misalnya bagaimana hukum wakaf tunai, memindahkan tanah wakaf yang tidak produktif dan sebagainya.

Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam kitab *al-Ijtihād fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah* menegaskan mengenai pentingnya ijtihad di era modern untuk menjawab persoalan hukum Islam. al-Qaraḍāwī menyatakan:

"أن بعض الوقائع والأمور القديمة قد تطرأ عليها من الأحوال والأوصاف ما يغير طبيعتها أو حجمها أو تأثيرها , فلا يلائمها ما حكم به الأقدمون أو ما أفتوا به في شأنها. وهذا ما جعلهم يقررون وجوب تغير الفتوى بتغير الزمان , والمكان , والعرف والحال. وكتب في ذلك من كتب من محققيهم في أكثر من مذهب من المذاهب المتبوعة.

فالحاجة إلى الاجتهاد إذن حاجة دائمة , مادامت وقائع الحياة تتجدد , وأحوال المجتمع تتغير وتتطور , ومادامت شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان , وحاكمة في كل أمر من أمور الإنسان. وعصرنا خاصة أحوج إلى الاجتهاد من غيره, نظرا للتغير الهائل الذي دخل الحياة الاجتماعية بعد الانقلاب الصناعي , والتطور التكنولوجي , والتواصل المادي العالمي , الذي جعل العالم الكبير كأنه بلدة صغيرة».[٢٠]

Lebih lanjut al-Qaraḍāwī menjelaskan bahwa ada dua ranah yang cukup terbuka dan mendesak untuk dilakukan ijtihad di era modern untuk menemukan jawaban dan landasan hukum. Pertama, pada ranah aktifitas ekonomi dan bisnis (*al-Majāl al-Mālī wa al-Iqtiṣādī*), kedua pada bidang sains dan kesehatan (*al-Majāl al-'Ilmī wa al-Ṭibbī*).[21]

Permasalahan lain, misalanya dalam masalah hukum zakat badan hkum. Munculnya berbagai aktifitas ekonomi yang *profitable,* seperti perusahaan atau badan hukum lembaga keuangan dan komoditi baru di era modern, apakah lembaga tersebut wajib dikeluarkan zakatnya apa tidak? Lalu bagaimana nisab dan ukuranny? Zakat badan hukum menjadi salah satu poin yang menjadi tema diskusi dan kajian di kalangan ulama kontemporer. Dalam hal ini Habib Ahmed menjelaskan:

> "*There are diverse opinions and views on the zakat ability of some other new items/entities. The new items of wealth and income that have been discussed by contemporary scholars include stocks and shares of companies, economic enterprises that are either wholly or partly owned by the government, mineral resources, including petroleum and income from the services sector business. The latter type of business are normally labor intensive no or very little capital and inventory investments (like travel agencies, law firms and real estate agents). Another contemporary economic reality is the existence of legal entities/person or other than natural person."*[22]

---

[20] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah ma'a Naẓarāt taḥlīliyah fi al-Ijtihād al-Mu'āṣir,* (www.al-mostafa.com)/ (Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nasr wa al-Tauzī', cet. III, 1999), h. 57.

[21] *Ibid.,*

[22] Habib Ahmed, *Role of Zakah and Afqāf in Poverty Alleviation,* (Jeddah: Islamic Develovment Bank, 2004), hal. 36.

Berangkat dari pemaparan di atas, sangatlah jelas bahwa urgensi ijtihad kontemporer dengan berbagai pendekatan untuk untuk menjawab permasalahan mu'amalah kontemporer dari perspektif hukum. Walaupun sebagian persoalan yang muncul kontemporer telah dibincangkan oleh ulama terdahulu, tetapi kasus dan kondisinya tidak sama persis, sehingga perlu kajian lagi.[23] Bukan hanya itu, kebutuhan yang sangat mendesak bukan hanya pada tataran pembaruan pemikiran hukum Islam, akan tetapi langkah kongkret dan metodenya.[24]

Ijtihad kontemporer dalam rangka menemukan formulasi hukum Islam atau fiqh yang tepat dan kontekstual serta dapat menjawab berbagai persoalan kontemporer sebagaimana dicontohkan di atas. Ijtihad kontemporer dilakukan secara kolektif dengan melibatkan berbagai kalangan, khususnya kalangan ekonom, sosiolog, antropolog, dan tentunya ahli hukum Islam atau mujtahid. Ijtihad kontemporer yang dilakukan secara kolektif dilakukan dengan berbagai pendekatan diharapkan dapat menghasilkan aturan hukum yang tepat dan dapat menjawab substansi masalah fiqh kontemporer.

Hubungan struktural ijtihad dengan Al-Quran dan dengan Sunnah memiliki landasan yuridis yang mapan, demikian pula hubungan fungsionalnya cukup serasi. Oleh karena itu, meskipun secara teoritis, struktural ijtihad dapat dipisahkan dengan kedua dalil peringkat satu dan dua, namun secara fungsional aplikatif, sulit memisahkan ketiga dalil tersebut. Karena ketiga dalil tersebut telah menyatu dalam satu organisme yang bersenyawa dalam pembinaan hukum Islam. Oleh karena itu, hukum ijtihad "wajib" sepanjang masa, sebab ijtihad menjadi faktor dinamik hukum

---

[23] Frank E. Vogel dan Samuel L. Heyes, *Islamic Law and Finance*, (London: Kluwer Law International, 1998), h. 25-28.

[24] Saiful Jazil, "Qaṭ'ī Ẓannī dalam Perspektif Ibrahim Husen", Jurnal *al-'Adāalah,* (Jember: STAIN Jember Press, Volume 11, Nomor 1, April 2008), h. 79.

Islam. Tanpa ijtihad hukum Islam akan menjadi statis, kaku, temporal, dan tidak berubah[25].

Bagaimanapun juga peran ijtihad yang dilakukan oleh umat Islam menjadi sangat vital keberadannya. Bahkan, menurut pemikir modernisme Islam Nurcholish Madjid, agar suatu ajaran agama berada dalam daya dan kemampuan manusia untuk melaksanakannya maka ia harus membawanya ke dalam dirinya, ke dalam lingkaran yang menjadi batas kemampuannya, dan inilah pemahaman (ijtihad). Sebab jika tidak demikian maka keberadaan agama menjadi *absurd*[26].

C. Konsepd dasar, Model dan Perangkat Ijtihad Kontemporer

1. Konsep Dasar Ijtihad Kontemporer

Ijtihad secara etimologi berarti mengerahkan kemampuan.[27] Mengerahkan segala kemampuan untuk mendapatkan sesuatu.[28] Abu Zakariya al-Anṣārī menyebutkan bahwa secara etimologi *ijtihād* (اجتهاد) adalah wazan *ifti'āl* (افتعال) dari kata *al-juhdu* yaitu mengerahkan segala daya upaya untuk keluar dari kesulitan.[29] Mengenai definis ijtihad secara bahasa, al-Rāzi menyatakan:

---

[25] Mujiyono Abdillah, *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003), h. 26.

[26] Nurcholish Madjid, *Islam; Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta: Paramadina, Cet IV, 2000), h. 329. Selain itu Nurcholish Madjid juga menganggap pentingnya dimensi atau unsur kemanusiaan dalam usaha memahami ajaran agama. Jadi menurutnya tetap harus adanya "intervensi" manusia dalam urusan yang menjadi hak preogatif tuhan itu.

[27] Rawwas Qal'ah Jie, *Mu'jam Lugah al-Fuqahā', (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/43.

[28] Ibnu Manẓur, *Lisan al-'Arab, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), III/133.

[29] Zakariya bin Muhammad bin Zakariya al-Anṣārī, *Ġayāh al-Wuṣūl fi Syarḥ Lubb al-Uṣūl, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/164. Zakariya bin Muhammad bin Zakariya al-Anṣārī, *al-Ḥudūd al-Anīfah wal al-Ta'ārīf al-Daqīqah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/164. Baca juga Muḥammad Abdul Ra'ūf al-Manāwī, *al-Ta'ārīf, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/35.

وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسسعه في حمل النواة.٣٠

Menurut Abdul Halim 'Uways ijtihad secara bahasa, ijtihad adalah mengerahkan segenap tenaga dan kemampuan untuk memperoleh sesuatu yang diinginkan.[31] Sementara Muhammad Iqbal mengartikan ijtihad secara harfiah dengan berusaha keras. Sedangkan dalam literatur lain ijtihad diartikan memikul beban[32]

Al-Ghazali dalam kitab *al-Mustaṣfa* mendefinisikan ijtihad:

وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ بَذْلِ الْمَجْهُودِ وَاسْتِفْرَاغِ الْوُسْعِ فِي فِعْلٍ مِنْ الْأَفْعَالِ ، وَلَا يُسْتَعْمَلُ إلَّا فِيمَا فِيهِ كُلْفَةٌ وَجَهْدٌ ، فَيُقَالُ : اجْتَهَدَ فِي حَمْلِ حَجَرِ الرَّحَا ، وَلَا يُقَالُ : اجْتَهَدَ فِي حَمْلِ خَرْدَلَةٍ ، لَكِنْ صَارَ اللَّفْظُ فِي عُرْفِ الْعُلَمَاءِ مَخْصُوصًا بِبَذْلِ الْمُجْتَهِدِ وُسْعَهُ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ بِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ.٣٣

Sementara al-Amidī menyatakan:

باستفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.٣٤

Berdasarkan dua ungkapan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa secara terminologi ijtihad dalam karya ulama klasik secara umum ijtihad adalah mengerahkan segala kemampuan keilmuan untuk mendapatkan sebuah simpulan, pengetahuan, atau prasangka tentang suatu hukum dari pebuatan orang *mukallaf* (cakap hukum). Sementara menurut kalangan ulama kontemporer,

---

[30] Fakhruddin al-Razi, *al-Maḥṣūl fi 'Ilmi al-Uṣūl, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), VI/7.

[31] Abdul Halim 'Uways, *Fiqh Statis.*, h. 177.

[32] Lihat Suparman Usman, *Hukum Islam*, (Jakarta: Media Pratama, 2002), h. 34.

[33] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfa,* (*Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/362.

[34] Al-Amidī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Ahkām,* (*Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), IV/162. Lihat juga dalam Muḥammad al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaq Min 'Ilm al-Uṣūl, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/93-94).

ijtihad merupakan sebuah konsep yang sekaligus mengandung implikasi metodologis, metodis dan fungsional. Fazlur Rahman misalnya, mendefinisikan ijtihad sebagai upaya memahami makna suatu teks atau preseden di masa lampau yang mengandung suatu aturan, dan mengubah aturan tersebut dengan cara memperluas atau membatasi atau pun memodefikasinya dengan cara-cara yang lain sedemikian rupa sehingga suatu situasi baru dapat dicakup ke dalamnya.[35] Menurut Abdullah Ahmed An-Na'im, penggunaan ijtihad dalam pengertian umum relevan dengan interpretasi al-Quran dan al-Sunnah. Ketika suatu prinsip atau aturan syari'ah didasarkan pada makna umum atau implikasi yang luas dari suatu teks al-Quran dan sunnah berbeda dengan aturan langsung dari teks yang jelas dan terinci, maka teks dan prinsip syari'ah itu harus dihubungkan melalui penalaran hukum.[36] Agar ijtihad dapat menghasilkan hukum yang tepat dan dapat menjawab permasalahan yang ada, maka harus dilakukan dengan berbagai pendekatan dan bidang ilmu.

Berangkat dari pemaparan di atas, maka ijtihad kontemporer dapat diartikan sebagai sebuah upaya yang dilakukan oleh orang baik individu maupun kolektif yang mempunyai kelayakan dan kompetensi ilmiah untuk mendapatkan formulasi hukum yang tepat dengan mensinergikan metode uṣūl fiqh dengan metode ilmiah serta menggunakan berbagai disiplin ilmu dengan berlandaskan sumber-sumber hukum dengan mempertimbangkan realitas sosial[37] dan konteks masa dan situasi untuk mencapai

---

[35] Lihat Fazlur Rahman, *Islam,* (Chicago: Chicago University Press, 1997), h. 8.

[36] Abdullah Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 45.

[37] Realitas sosial menjadi salah satu faktor perbedaan metode dan corak ijtihad ulama madzhab dan hasilnya. Imam Syafi'i misalnya, pada mulanya ketika berada di Hijaz dan Irak telah mengeluarkan hasil ijtihad beliau yang sering disebutnya dengan *qaul qadīm. Qaul qadīm* ini dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya negeri Hijaz dan Irak. Kemudian ketika beliau hijrah ke Mesir, beliau mendapati bahwa realitas sosial budaya masyarakat Mesir berbeda dengan Hijaz dan Irak, karena Mesir dipengaruhi Budaya

kemaslahatan. Ijtihad kontemporer tidak hanya dilakukan seorang, akan tetapi secara kolektif, karena menggunakan berbagai perspektif dan pendekatan.[38]

2. Model Ijtihad Kontemporer

Realitas sosial menjadi salah satu faktor perbedaan metode dan corak ijtihad ulama madzhab dan hasilnya. Imam Syafi'i misalnya, pada mulanya ketika berada di Hijaz dan Irak telah mengeluarkan hasil ijtihad beliau yang sering disebutnya dengan *qaul qadīm. Qaul qadīm* ini dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya negeri Hijaz dan Irak. Kemudian ketika beliau hijrah ke Mesir, beliau mendapati bahwa realitas sosial budaya masyarakat Mesir berbeda dengan Hijaz dan Irak, karena Mesir dipengaruhi Budaya Eropa dan Romawi. Sehingga beliau mengeluarkan ijtihad baru yang biasa disebut *qaul jadīd.*[39]

Paparan di atas memberikan gambaran bahwa metode dan ijtihad harus harus kontekstual, artinya memperhatikan perkembangan zaman dan perkembangan kehidupan sosial masyarakat. Apabila ada suatu fenomena atau problem yang terjadi dalam kehidupan masyarakat yang membutuhkan jawaban dari perspektif hukum Islam, maka harus dilakukan ijtihad dengan metode yang relevan dengan problem tersebut.

Yūsuf al-Qaraḍāwī menawarkan tiga alternatif model dalam melaksanakan ijtihad kontemporer, yakni*ijtihād intiqā'ī,ijtihād insyāī*,[40] dan ijtihad integrasi antara keduanya. Mengenai maksud ijtihad *intiqā'ī* menjelaskan:

Eropa dan Romawi. Sehingga beliau mengeluarkan istihad baru yang biasa disebut *qaul jadīd.* (Lebih lanjut baca Ahmad Nahrawi Abdus Salam al-Indunisi, *Ensiklopedia Imam Syafi'i,* (Jakarta: Hikmah, 2008), h. 381-384.

[38] Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Memperbarui, h. 210.

[39] Lebih lanjut baca Ahmad Nahrawi Abdus Salam al-Indunisi, *Ensiklopedia Imam Syafi'i,* (Jakarta: Hikmah, 2008), h. 381-384.

[40] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah....,* h. 68-70.

”ونعني بالاجتهاد الانتقائي: اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به , ترجيحا له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى“. [41]

"Ijtihād intiqā'ī adalah memilih satu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada khazanah fikih Islam yang penuh dangan fatwa dan keputusan hukum". Sementara ijtihad *insyāī* adalah:

ونعني بالاجتهاد الإنشائي: استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل , لم يقل به أحد من السابقين , سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة. ومعنى هذا أن الاجتهاد الإنشائي قد يشمل بعض المسائل القديمة بأن يبدو للمجتهد المعاصر فيها رأي جديد لم ينقل عن علماء السلف ولا حجر على فضل الله تعالى. [42]

Maksudanya dari pernyataan di atas adalah *ijtihād isnyā'ī* merupakan usaha pengambilan konklusi hukum dari suatu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu.

Tawaran ketiga adalah dengan memadukan antara *ijtihād intiqā'ī* dan *insyā'ī,* yaitu memilih pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kemudian dalam pendapat tersebut ditambah unsur-unsur ijtihad baru.[43] Dalam kesempatan lain Qardhāwī menjelaskan tentang tiga model ijtihad kontemporer, yaitu *Taqnīn* (legislasi), fatwa dan al-*baḥs.*[44]

Sementara Wahbah al-Zuḥailī dalam kitabnya *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* mengatakan:

”إذا وقعت حادثة جديدة، أو أراد إنسان استخلاص رأي راجح من بين آراء الأئمة، استجمع العالم المجتهد كل ما يتصل بنواحي الموضوع من لغة وآيات

[41] Lebih lanjut lihat Yūsuf al-Qaraḍāwī,*Ijtihad Kontemporer, Kode Etikdan Berbagai Penyimpangan,* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 24. Ijtihad ini biasa juga disebut dengan *tarjīh.*

[42] *Ibid.,* h. 43.

[43] *Ibid.,* h. 53-54.

[44] Lebih lanjut Baca *Yūsuf al-Qaraḍāwī*, *al-Ijtihād fi al-Syarī'ah...*, h. 88-91.

قرآنية وأحاديث نبوية وأقاويل السلف وأوجه القياس الممكنة، أي لا بد من توافر شروط الاجتهاد في تلك الحادثة، ثم ينظر فيها بدون تعصب لمذهب معين على النحو التالي: ينظر أولاً في نصوص كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه نصاً أو ظاهراً، تمسك به، وحكم في الحادثة بمقتضاه. فإن لم يجد فيه ذلك، نظر في السنة، فإن وجد فيها خبراً أو سنة عملية أو تقريرية، أخذ بها، ثم ينظر في إجماع العلماء، ثم في القياس، ثم في الرأي الموافق لروح التشريع الإسلامي. وهكذا تتحدد طريقة الاجتهاد إما بالأخذ من ظواهر النصوص إذا انطبقت على الواقعة ، أو بأخذ الحكم من معقول النص أي بالقياس،أو بتنزيل الوقائع على القواعد العامة المستنبطة من الأدلة المتفرقة في القرآن والسنة كالاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وسد الذرائع إلخ."[45]

Berdasarkan ungkapan di atas, dapat dipahami bahwa sebuah metode ijtihad (penalaran hukum) sendiri secara umum dapat dibagi ke dalam tiga model, *pertama,* melalui penalaran hukum yang berangkat dari semua kegiatan yang berkaitan dengan kajian kebahasaan (semantik). Metode ini ditujukan terhadap teks-teks syariah yang berupa Al-Quran dan Hadis untuk mengetahui bagaimana cara lafaẓ-lafaẓ kedua sumber itu menunjuk kepada hukum-hukum fikih yang dimaksudkannya. *Kedua,* pola *qiyāsī* (analogi), yaitu usaha untuk menetapkan hukum Islam yang khususnya tidak terdapat dalam *naṣṣ* dengan cara menganalog-kannya dengan kasus (peristiwa) hukum yang terdapat dalam *naṣṣ* karena adanya keserupaan hukum.[46] *Ketiga,* pola *Istiṣlāhi*, yaitu suatu metode penalaran hukum yang mengumpulkan ayat-ayat umum guna menciptakan prinsip

[45] Waḥbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 2005), I/114.

[46] Mengenai definisi Qiyas, lebih lanjut baca Muḥammad bin Aḥmad bin Abi Sahal al-Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/174. Abu. Ḥusain al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fī Uṣūl Fiqh, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/443. 'Alī bin Muhammad al-Bazdawī al-Hanafi, *Uṣul al-Bazdawī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/248.

universal untuk melindungi atau mendatangkan kemaslahatan. *Istiṣlāḥ* atau *al-Maṣlaḥah al-Mursalah* adalah maslahat berupa kebaikan atau manfaat yang dinilai dengan pertimbangan logika dan sesuai dengan tujuan syara', namun tidak ada petunjuk dalam *naṣṣ* yang mendukung atau mereduksinya. Pengembangan Fiqh Mu'amalah Kontemporer dengan menggunakan model *istiṣlāḥī* bertujuan mencapai kemaslahatan dalam kehidupan masyarakat Indonesia dengan memadukan ukuran *naṣṣ* atau teks dengan pandangan logika atau akal. Pemaduan keduanya bertujuan agar kemaslahatan yang hendak dicapai tidak liar, lepas dari koridor syara' serta hanya menggunakan pertimbangan akal dan realitas sosial semata. Di samping itu, pemaduan *naṣṣ* dan akal dilakukan agar ijtihad tidak hanya dogmatis tekstual tanpa menggunakan pertimbangan kemaslahatan yang realistis dan praktis.

Berangkat dari berbagai model-model ijtihad sebagaimana dipaparkan di atas, model yang paling tepat digunakan untuk ijtihad kontemporer dalam rangka menghasilkan fiqh kontemporer adalah metode ketiga, yaitu model *istiṣlahī.* Model inilah yang dipakai oleh para sahabat, tabi'īn, dan para imam mażhab di setiap waktu dan masa. Metode ini berusaha mewujudkan otentisitas dan modernitas sekaligus. Model ini juga mempertemukan dua hal: *pertama,* tetap berpegang teguh pada *naṣṣ,* dan *kedua,* tetap menjaga dan mempertemukan aspek kemaslahatan dan kebutuhan setelah melakukan pemahaman mendalam terhadap *naṣṣ* dan menjelaskan *illat*-nya.[47]Model ini dapat diterima secara syara' maupun akal, karena *pertama*, model ini menjaga segala yang sudah tetap dalam syari'ah; *kedua*, model ini memperhatikan tuntutan-tuntutan perkembangan atas dasar *maṣlaḥah mursalah*, termasuk *'urf* (kebiasaan) umum, sebagai bentuk pengamalan semangat syari'at tanpa "menabrak *naṣṣ*". Model ini diharapkan dapat memproduk

[47] Mukhtar Zamzami, "Pembaruan Hukum", Makalah tidak diterbitkan, Jakarta, 12 Agustus 2010, h. 6. Bagian ini pada dasarnya sudah penulis kutip di tulisan Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Memperbarui., h. 211.

fiqh kontemporer yang kontekstual, sehingga dapat menjadi acuan pengembangan hukum Islam untuk menjawab berbagai persoalan hukum Islam dalam kehidupan masyarakat modern.[48]

3. Perangkat Ijtihad Kontemporer

Perangkat ijtihad merupakan persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid. Kalau membaca kitab-kitab *uṣūl fiqh* ulama klasik, maka persyaratan mujtahid akan selalu berkaitan dengan hal-hal yang bersifat tekstual dan berkaitan dengan moralitas dan integritas mujtahid. Al-Ghazālī misalanya, mensyaratka seorang mujtahid harus mengetahui tentang hukum-hukum syara' dan harus adil serta menjauhi perbutan maksiat yang bisa menghilangkan sifat keadilan seorang mujtahid.[49] Al-Syāṭibī sebagai "Bapak maslahat" mensyaratkan dua hal yaitu 1) Bisa memahami tujuan syariat secara sempurna, 2) Bisa menggali suatu hukum atas dasar pemahaman seorang mujtahid.[50] Menurut Imam al-Syaukani mujtahid harus 1) menguasai naṣ al-Quran dan al-Sunnah, 3) Menguasai permasalahan ijma' 3) menguasai bahasa Arab, 4) Menguasai ilmu *Uṣūl Fiqh*, 5) Menguasai *nasakh* dan *mansūkh*.[51] Pada umumnya ulama klasik dalam membuat kriteria mujtahid tidak memisahkan antara syarat dan kode etik seorang mujtahid. Sementara menurut Yūsuf al-Qardhạwī seorang mujtahid harus memenuhi kriteria: 1) Menguasai al-Quran dan ilmu yang berkaitan, 2) Menguasai al-Sunnah dan ilmu yang berkaitan, 3) Menguasai Bahasa Arab, 4) Menguasai permasalahan Ijma'. Syarat ini menurut Qardhawi adalah berlaku bagi Mujtahid Muthlaq.[52] Lebih dari itu, menurut Yūsuf Qardhāwī, seorang

---

[48] Baca Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Membentuk Fiqh Mu'amalah Kontekstual dan Relevan dengan MaqāShid Syari'ah", Paper dalam Forum Riset Ekonomi dan Keuangan Syariah II di UIN Syarif Hidayatullah, 2013, h. 13.

[49] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfa.,* II/102.

[50] Abū Isḥāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl al-Syarīat,* (*Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), IV: 105.

[51] Muḥammad al-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl.*, II: 94-103.

[52] Yūsuf Qarḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah...*, h. 7-28.

mujtahid harus mengetahui ilmu-ilmu humaniora, mengetahui peradaban di zamannya bidang kesehatan, kimia, olah raga, hal ini agar hasil ijtihad relevan.[53]

Lebih tegas lagi, Ahmad Bu'ūd menyatakan bahwa ijtihad kontemporer setidaknya mempunyai tiga perangkat pokok, yang secara singkat adalah:

الأول فقه النص، وما يستلزم ذلك من فقه للغة العربية، وأسباب النزول، أو الورود، ومقاصد الشرع في ذلك. الثاني فقه الواقع، وما يتطلب من أدوات مختلفة باختلاف القضايا والمجالات. الثالث، الاجتهاد الجماعي، لأنه الشكل الأنسب للاجتهاد، كما كان ذلك على عهد الصحابة رضوان الله عليهم.[54]

Maksud dari pernyataan Bu'ūd di atas, sebagaimana yang diterjemahkan dan dijelaskan oleh Baradikal bahwa perangkat ijtihad kontemporer adalah: *Pertama, Fiqhal-Naṣṣī* dan hal-hal yang berhubungan dengannya. Hal yang paling pertama dilakukan oleh seorang mujtahid ketika berijtihad adalah mencari landasan dalil-dalil hukum yang terdapat dalam al-Quran dan Sunah. Untuk mencapai kemaslahatan umat dan ketepatan berijtihad, diperlukan kerjasama semua komponen yang berkaitan dengan masalah tersebut, agar produk hukum tersebut menjadi kuat dan bijak. Di samping itu beberapa kaidah dalam memahami teks yang perlu dimiliki oleh seorang mujtahid diantaranya;(a)Memiliki kapabilitas dalam pengetahuan bahasa Arab,(b) Mengetahui sebab turunnya sebuah ayat atau hadis(asbab al-nuzūl wa al-wurūd), (c) mengetahui tujuan atau maksud dari turunnya ayat tersebut (maqāṣid al-Syarī'ah).

Kedua, fikih realitas *(al-fiqh al-wāqi'ī),* yaitu pemahaman yang mendalam dan integral terhadap sebuah obyek atau realitas yang dihadapi oleh manusia dalam ranah hidupnya. Adapun

[53] Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Memperbarui ..., h. 212.

[54] Lebih lanjut baca Aḥmad Bu'ūd, *al-Ijtihād baina Ḥaqāiq al-Tārīkh wa Muṭāllibāt al-Wāqi'*, (Kairo: Dār al-Salām, 2005).

hal-hal yang mencakup *fiqh al-waqi* adalah: (a) Memahami dan mengetahui pengaruh-pengaruh alami yang muncul di lingkungan sekitarnya, terutama kondisi geografis wilayah tertentu dimana mujtahid tersebut hidup dan tinggal. (b) Mengetahui kondisi sosial kemasyarakatan dan transformasinya dalam berbagai bentuk yang memiliki keterikatan sosial, yaitu segala sesuatu yang berhubungan antara satu orang dengan yang lainnya apapun jenis hubungan tersebut, baik dalam ranah agama, budaya, ekonomi, politik atau militer. (c). Di samping memahami realita sosial yang melingkupi sebuah permasalahan, seorang mujtahid juga dituntut untuk mempelajari kondisi psikologi manusia sekitarnya.

Ketiga, ijtihad kolektif *(jamā'ī).* Ijtihad kontemporer hanya bisa dilakukan dengan merealisasikan ijtihad kolektif *(ijtihād jamā'ī),* kecuali ketika keadaan benar-benar mendesak. Keberadaan sebuah lembaga atau institusi yang mengakomodir para mujtahid dari berbagai bidang ilmu, mutlak diperlukan di era kontemporer ini.[55]

Mengenai ijtihad kolektif terpadu ini al-Qaraḍāwī menyatakan:

وينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا اجتهادا جماعيا في صورة مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالية , ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية بعيدا عن كل المؤثرات والضغوط الاجتماعية والسياسية , ومع هذا لا غنى عن الاجتهاد الفردي , فهو الذي ينير الطريق أمام الاجتهاد الجماعي , بما يقدم من دراسات عميقة , وبحوث أصيلة مخدومة , بل إن عملية الاجتهاد في حد ذاتها عملية فردية قبل كل شيء[56].

Selain berbagai keilmuan di atas, dalam konteks ijtihad kontemporer untuk memproduk fiqh kontemporer, maka

[55] Lebih lanjut Baca Aḥmad Bu'ūd, *al-Ijtihād baina ...,* diterjemahkan oleh Baradikal, *Ijtihad Kontemporer dan Usaha Keras Kontekstualisasi Syariat Islam,* dalam http://baradikal.multiply.com/ journal/item, diunduh pada 13 Januari 2013.

[56] *Yūsuf al-Qaraḍāwī*, *al-Ijtihād fi al-Syarī'ah.*, h. 63.

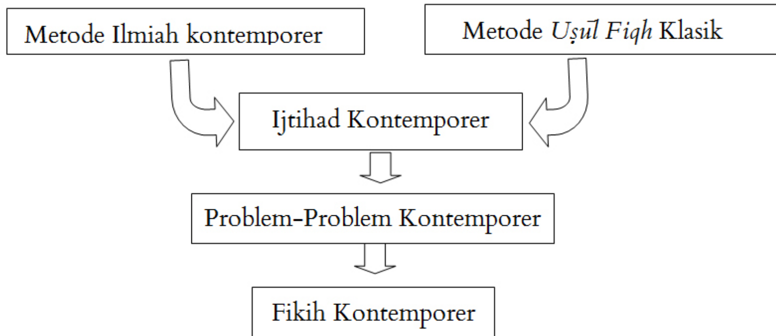
dibutuhkan berbagai ilmu lain, yang meliputi ilmu-ilmu sosial humaniroa, seperti sosiologi, antropologi, sejarah, politik dan juga diperlukan ilmu sains modern.[57]

Ijtihad kontemporer dilakukan setidaknya dengan dua kelompok perangkat, perangkat metodologis dan perangkat operasional. Perangkat metodologis adalah perangkat yang berkaitan dengan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan metode peneluan hukum, seperti al-Quran dan ilmu-ilmu yang berkaitan, al-Sunnah dan ilmu-ilmu yang berkaitan, uṣūl fiqh, ilmu metodologi penemuan hukum kontemporer, dan sebagainya. Sementara perangkat operasional lebih pada ilmu-ilmu pendukung untuk operasional perangkat metodologis tersebut, seperti ilmu-ilmu sosial humaniora dan ilmu pengetahuan sains modern. Oleh karena itu ijtihad kontemporer dilaksanakan secara terpadu atau integratif.

Ijtihad kontemporer dilaksanakan secara bersama-sama oleh berbagai pakar dari berbagai latar belakang ilmu, dan menguasai memtode uṣūl fiqh dan ilmu-ilmu metode penemuan hukum modern. Penguasaan metode ijtihad klasik atau *uṣūl fiqh* dan berbagai ilmu humaniora dan sains modern menjadi keharusan bagi para mujtahid kontemporer. Hal ini merupakan usaha untuk mensinergikan antara metode *uṣūl fiqh* klasik dengan metode ilmiah modern. Kedua metode ini memang harus disinergikan dalam rangka ijtihad yang *fresh* dan kontekstual yang dapat digambarkan dengan skema sebagai berikut:[58]

[57] Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Membentuk., h. 14.

[58] Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Pembaruan., h. 213.



Gambar Skema sinergitas antara metode uṣūl fiqh klasik dengan metode ilmiah kontemporer dalam aktifitas ijtihad kontemporer untuk menghasilkan fiqh kontemporer

D. Kerangka pengembangan Fiqh melalui Ijtihad Kontemporer

Pembangunan konstruk fiqh kontemporer harus sistematis, terarah, *aplicbale* dan kontekstual. Konstruk ini dapat dioperasionalkan dengan mencari *naṣṣ-naṣṣ* dari al-Quran dan al-Sunnah, kaidah uṣūliyyah dan kaidah fiqhiyah yang dapat dikaitak dengan problem yang muncul akibat Perubahan *(change)* dan perkembangan *(development)* aktifitas dan perkembangan perilaku manusia, kondisi dan situasi sosiokultural. Teks dan realitas perkembangan tersebut didialogkan dan diharmonisasikan melalui ijtihad kontemporer yang akan menghasilkan, prinsip-prinsip dasar fiqh *(ḍawābiṭ al-fiqh).* Prinsip-prinsip dasar ini perlu diuraikan lebih rinci dalam bentuk aturan yang komprehensif yaitu fiqh kontemporer. Fiqh kontemporer dibentuk dalam rangka untuk merealisasikan kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat Islam *(maqāṣid syarī'ah).* Komponen-komponen tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. *Naṣṣ*

Naṣṣ atau teks yang berupa ayat al-Quran dan al-Sunnah yang terkait dengan hukum ekonomi di dalamnya mengandung nilai-nilai moralitas sebagai spirit *(rūh)* untuk menciptakan

kemaslahatan bagi kehidupan manusia, baik sebagai individu maupun makhluk sosial. *Naṣṣ* tersebut berlaku bagi umat manusia (muslim) secara universal, tidak terbatas ruang dan waktu. Artinya, perubahan zaman tidak akan bisa merubah aturan yang ada di dalam *Naṣṣ* tersebut, dan spirit untuk menciptakan kemaslahatan selalu melekat dengan *naṣṣ* tersebut. Dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan *Uṣūl Fiqh*, dikenal istilah *al-Tsawābit* (hal-hal yang diyakini atau dianggap "tetap", tidak berubah) *wa al-Mutaghayyirāt* (hal-hal yang diyakini atau dianggap "berubah-ubah", tidak tetap). Ada juga yang menyebutnya sebagai "*al-Ṡābit" wa "al-Mutaḥawwil".*[59] *Naṣṣ* berhadapan dengan perubahan dan perkembangan fenomena serta permasalahan seiring dengan perkembangan zaman. Perlu usaha dari orang yang berkompeten (mujtahid) untuk mengkomunikasikan teks tersebut dengan perubahan, sehingga kemaslahatan yang menjadi *rūh*- nya akan selalu *compatible* dengan perubahan zaman.[60]

Naṣṣ yang berupa ayat dan al-Sunnah masih bersifat global. Ulama mutaqaddimīn pada dasarnya sudah menderivasi *naṣṣ-naṣṣ* yang bersifat ijmalī (global) dalam kaidah umum yang dituangkan dalam kaidah uṣūliyyah. Kaidah uṣūliyyah merupakan kaidah uṣul fiqh yang masih global yang berlaku bagi semua bagian dan obyeknya.[61] Kaidah inilah yang dapat digunakan mujtahid sebagai pandauan dalam melakukan istinbath hukum, meskipun kaidah tersebut juga masih bersifat global. Lebih rinci lagi, ulama fiqih memerinci kaidah-kaidah uṣūliyyah dalam bentuk kaidah fiqhiyyah yang sudah lebih spesifik. Kaidah fiqhiyyah merupakan dasar-dasar fiqh yang bersifat global yang disusun dalam bentuk ungkapan

---

[59] Adonis sebagaimana dikutip oleh M. Amin Abdullah, "Reaktualisasi Islam yang 'Berkemajuan' Agenda Strategis Muhammadiyah Ditengah Gerakan Keagamaan Kontemporer", Makalah disampaikan dalam Pengajian Ramadlan Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1432 H, Kampus Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 7 Ramadlan/Agustus 2011, h. 3.

[60] Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer ..., h. 214.

[61] Lebih lanjut baca Ṣāliḥ bin Ġānim al-Sadlān, *al-Qawāid al-Fiqhiyyah al-Kubrā,* (Riyad: Tp. 1417 H), h. 21.

singkat yang mencakup dan membawahi hukum-hukum syar'i secara umum.[62] Menurut penulis, kaidah-kaidah *uṣūliyyah* pada dasarnya juga bisa menjadi landasan dalam pengmbangan fiqh di era kontemporer.

2. *Change* dan *Development*

Hukum Islam pada dasarnya berkembang saling berkaitan dengan disiplin lainnya, dengan sejarah, dipengaruhi oleh ilmu-ilmu lainnya seperti etika, teologi, filsafat dan ilmu logika, tak terkecuali ilmu humaniora.[63] Oleh karena itu, perubahan perubahan dan perkembangan pada aspek lain sudah seharusnya mendapat umpan balik dari hukum Islam.

Perubahan sosio-kultural masyarakat akibat perkembangan zaman membawa pegaruh signifikan terhadap perilaku masyarakat serta menimbulkan fenomena baru dalam kehidupan mereka. Perubahan dan perkembangan tersebut merupakan *sunnatullah*.[64] Perkembangan perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, perangkat telekomunikasi dan informasi, berpengaruh pada perilaku, gaya hidup, masyarakat. Hal ini menimbnulkan fenomena baru atau suatu kasus yang belum ada aturan dalam fiqh klasik. Dalam konteks mu'amalah misalanya, pesatnya perkembangan produk-produk jasa dan keuangan modern. Perkembangan tersebut merupakan konsekuensi logis dari penemuan di bidang lainnya, seperti penemuan perangkat dan media komunikasi dan informasi. Fenomena yang berkembang seperti perkembangan transaksi dan produk jasa dan keuangan tidak selamanya diatur dan tercover oleh teks *naṣ,* oleh karena itu perlu dilakukan ijtihad.[65]

---

[62] Lebih jelas, lihat Muḥammad al-Zarqā, *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah,* (Damaskus: Dār al-Qalam, Cet. II, 1989), h. 43.

[63] Ahmed E. Souaiaia, *The Sociological Inheritance Priveleged Parlance & Unearned Rights,* Disertasi di Universitas Washington, (ProQuest Information and Learning Company, 2002), h. 190.

[64] Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Pembaruan..., h. 214.

[65] Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya., h. 20.

3. Ijtihad Kontemporer

Ijtihad kontemporer yaitu sebuah usaha dari mujtahid untuk mengkomunikasikan dan mengkontekskan teks-teks atau *naṣṣ* yang terkait dengan hukum dengan perkembangan zaman dengan segala produknya. Ijtihad harus dilakukan secara intens dan rutin. Ijtihad ini akan lebih efektif bila dilakukan oleh suatu lembaga tertentu, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Ijtihad kontemprer merupakan sarana mendialogkan dan mengharmoniskan antara teks dan konteks, baik konteks zaman, tempat, kondisi dan situasi sosio-kultural suatu masyarakat. Sebagai sarana untuk membantu kontekstualisasi teks, ulama telah membuat kaidah-kaidah, baik kaidah uṣūliyyah, maupun kaidah fiqhiyyah. Ijtihad kontemporer ini dilakukan dengan model, metode, pendekatan dan perangkat sebagaimana dijelaskan pada sub-bab di atas, untuk mencapai dan menciptakan kemaslahatan, hanya saja kemaslahatan yang dicapai jangan sampai bertentangan dengan *naṣṣ* itu sendiri.[66]

Ada beberapa golongan yang berbeda pendapat tentang penetapan maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* khususnya yang berhubungan dengan mashlahat duniawiyah yang berkaitan dengan *naṣṣṣ-naṣṣṣ*: *Pertama,* golongan yang hanya berpegang pada *naṣṣ* saja dan mengambil dzahiriyah dan tidak melihat kepada suatu kemaslahatan yang tersirat dalam *naṣṣ* itu. Demikianlah kehadiran golongan Ẓahiriyah, golongan yang menolak qiyas. Mereka mengatakan "Tak ada kemaslahatan melainkan yang didatangkan syara'." *Kedua,* golongan yang berusaha mencari maslahat dari *naṣṣ* untuk mengetahui *illāt-illāt naṣṣ*, maksud dan tujuan-tujuannya. Golongan ini mengqiyaskan segala yang terdapat padanya maslahat kepada *naṣṣ* yang mengandung maslahat itu. Hanya saja mereka tidak menghargai mashlahat terkecuali ada *syāhid* (persaksian). Jadi maslahat yang mereka i'tibarkan hanyalah maslahat yang disaksikan oleh suatu *naṣṣ* atau dalil. Dan

---

[66] *Ibid.,* h. 21.

inilah yang mereka jadikan *illāt* qiyas. *Ketiga,* golongan yang menetapkan setiap mashlahat yang masuk ke dalam jenis maslahat yang ditetapkan oleh syara'. Maka walaupun tidak disaksikan oleh sesuatu dalil tertentu namun maslahat itu diambil dan dipegangi sebagai suatu dalil yang berdiri sendiri dan mereka namakan *Maṣlaḥah mursalah.*[67] Dalam hal penentuan mashlahat, kalangan *uṣūliyyūn* sepakat untuk merujuk pada Al-Quran, Hadis, Ijma' dan qiyas. Diantara ulama yang berpandangan demikian antara lain Izzuddin Abdussalam mengatakan bahwa mashlahat tidak dapat diketahui kecuali dengan syara'. Apabila mashlahat tidak jelas maka harus dicari melalui Al-Quran, al-Sunnah, Ijma' Qiyas.[68] Al-Ghazālī secara eksplisit mengatakan *"Maqāṣid al-Syarī'ah* hanya dapat disingkap melalui pemahaman dari al-kitab al-hadis dan konsensus ulama.[69]

4. *Ḍawābiṭ al-Fiqhiyah*

Ijtihad kontemporer yang dilakukan tidak hanya berorientasi pada produk yang berbentuk fiqh kontemporer, akan tetapi juga membuat prinsip-prinsip dasar pengembangan fiqh atau *Ḍawābiṭ al-fiqhiyyah.* Prinsip dasar ini pada dasarnya adalah penjabaran kaidah-kaidah uṣūliyyah dan kaidah fiqhiyyah.[70] *Ḍawābiṭ al-fiqhiyyah* dalam konteks ini adalah prinsip-prinsip berlaku pada spesifikasi berbagai bidang fiqh. *Ḍawābiṭ al-fiqhiyyah* ini harus dibuat pada tiap-tiap cabang fiqh yang diantaranya meliputi *fiqh al-Nikā*h atau al-*Ahwal al-Syakhṣiyyah)*, hukum pidana Islam *(Fiqh al-Jināyah)*, hukum politik Islam *(Fiqh al-Siyāsah),* hukum waris *(Fiqh al-Mawāriṡ),* tak terkecuali dalam bidang hukum Ekonomi seperti hukum wakaf *(Fiqh al-Waqf)* dan *Fiqh Mu'āmalah.* Kaidah-

---

[67] Abū Isḥāq Al-Syāṭibī, *al-I'tiṣām,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Tt), II/307.

[68] 'Izzuddīn 'Abdul 'Azīz bin abd al-Salām, *Qawāid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), h. 11.

[69] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfa.,* h. 179.

[70] Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Membentuk., h. 21.

kaidah dan *dawābith* inilah yang akan dirinci lagi dalam bentuk aturan-aturan yang lebih komprehsif pada tataran furu' atau fiqh kontemporer.

Ḍawabīt al-fiqhiyah ini perlu dibuat agara hukum Islam tidak hanya saja mampu menjawab permasalahan atau problem yang telah muncul di dalamkehidupan masyarakat, akan tetapi dapat mengantisipasi problem yang akan datang. Adanya *Ḍawabīt al-fiqhiyah* ini bisa menjadi dasar dalam pengembangan produk fiqh, khususnya di era sekarang dan yang akan datang.

5. Fiqh Kontemporer

Fiqh kontemporer merupakan hasil ijtihad dengan berangkat dari *naṣṣ* dan spiritnya untuk menegakkan norma dan tuntunan moral terkait dengan hukum ekonomi syari'ah. Norma dan moralitas tersebut kemudian dibakukan dalam sebuah aturan hukum yang mengikat dan berlaku dan sebagai jawaban atas problem yang muncul di era modern dalam perspektif fiqh atau hukum Islam. Ijtihad kontempre harus mengakomodasi kultur dan kemajemukan masyarakat Indonesia. Selain itu, Fiqh kontemporer ini harus mengakomodasi tuntutan nilai-nilai kemanusiaan atau aspek humanitas dan perkembangan kehidupan global.

Fiqh kontemporer harus diproduk tidak hanya dalam rangka menjawab problem yang muncul, akan tetapi harus bersifat antisipatif untuk menjawab problem yang mungkin akan muncul di kemudian hari. Oleh karen itu, ijtihad harus dilakukan secara intens dan rutin agar fiqh selalu aktual dan *aplicable*.

6. Kemaslahatan

Secara etimologi *maṣlahah* sejenis dengan kata manfaah, baik ukuran dan artinya. Kata *maṣlaḥah* merupakan *maṣdar* yang mengandung arti kata *al-ṣalāh* seperti kata manfa'ah yang mengandung arti *al-naf'*.kata *mashlahah* merupakan bentuk mufrad dari kata *mashāliḥ*, sebagaimana diterangkan pengarang kitab *lisan al-'Arab* yaitu setiap sesuatu yang mengandung manfaat baik dengan cara mendatangkan sesuatu yang berguna maupun dengan menolak sesuatu yang membahayakan. Sedangkan secara

terminologi *mashlahah* yaitu manfaat yang menjadi tujuan Syari' untuk hamba-Nya. Manfaat dalam arti suatu yang nikmat atau yang mendatangkan kenikmatan.[71]

Istilah *Maṣlaḥah Mursalah* populer dengan istilah *al Istiṣlah* atau *al Istidlal al mursal*. Meskipun memiliki kesamaan yang mendasar, yaitu hendak mendapatkan kemaslahatan dengan keluarnya suatu hukum dari suatu perkara tertentu, dalam pendefenisian ketiga istilah itu tidak berbeda secara esensial. *Istiṣlāh* secara bahasa adalah menuntut suatu kemaslahatan *(ṭlabul al iṣlāh)*. Sedangkan secara istilah, *istiṣlāh* didefenisikan sebagai "suatu metode pengambilan hukum terhadap suatu peristiwa yang tidak memiliki dasar baik dari *naṣṣ* maupun ijma' ulama dengan tujuan untuk mewujudkan suatu kemaslahatan yang meyakinkan walaupun tidak ada jaminan tertentu dari syar".[72]

Menurut Imam Syātibī, seorang mujtahid tidak boleh menerapkan hukum yang telah digalinya dari Al-Quran atau Sunah sebagaimana adanya. Ia berkewajiban memberikan pertimbangan berdasarkan situasi dan kondisi yang mengitari objek hukum. Apabila hukum yang dihasilkan dari ijtihadnya itu tidak cocok diterapkan pada objek hukum karena penerapan hukum itu membawa kemudaratan, maka *mujtahid* itu harus mencarikan hukum lain yang lebih sesuai, sehingga kemudaratan bisa dihilangkan dan kemaslahatan dapat tercapai. Teori inilah yang dikenal dengan sebutan *nazariyyah i'tibar al-ma'al*.[73] Al-Syātibī juga secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu, taklif dalam bidang hukum harus mengarah pada dan merealisasikan terwujudnya tujuan hukum tersebut.[74]

---

[71] Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawabiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Syari'ah al-Islāmiyah,* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986), h. 23); lihat juga 'Izzuddin 'Abdul 'Aziz, *Qowāid al-Aḥkām.*, h.7-8.

[72] Lebih lengkap, baca: Abdul Azis Abdul Rahman bin Ali Rabi'ah, *Adillatu al-Tasyri': al-Mukhtalif fi al-Ihtijaj biha al Qiyas, al Istiḥsān, al Istiṣlāh, al Istiṣḥāb*, (Jami'ah al imam bin Su'ud al Islami, tanpa penerbit, 1986), h. 221-222.

[73] Yusdani, "Ijtihad Dan Nazariyyah I'tibar Al-Ma'al", dikutip dari *www.yusdani.com*, diakses 21 Oktober 2007.

[74] Abu Isḥāq Al-Syāṭibī, *al-Muwafaqāt Fi Uṣūl Al-Syariāt,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), II/4.

Imam Al-Qarafi, salah seorang penganut madzhab Maliki dalam kitabnya "Al-Ihkām" menegaskan bahwa aturan yang wajib diperhatikan ahli fikih dan fatwa ialah memperhatikan perkembangan yang terjadi dari hari ke hari, sambil memperhatikan tradisi dan kebiasaan, dengan perubahan waktu dan tempat. Senada dengan al-Qarafi, Yusuf Qaraḍāwī dalam bukunya *Syarīa'tul Islām Ṣālihah lit- Taṭbīq fi Kulli Zamān wa Makān* juga menjelaskan bahwa di antara hukum-hukum hasil ijtihad terdapat hukum yang landasannya kemaslahatan temporal, yang bisa berubah menurut perubahan waktu dan keadaan, berarti harus ada perubahan hukum yang menyertainya.[75]

Maslahat sebagai metode dan sekaligus tujuan hukum Islam *(maqāṣid syarī'ah)* terus mengalami perkembangan, hingga pada akhirnya sekarang mengerucut menjadi dua trend besar. *Pertama*, trend yang dalam memakai metode maslahat terikat pada 'aturan main' sebagaimana sejak dulu dipraktekkan ulama salaf. Dengan mengikuti gaya berpikir trend pertama, penggunaan maslahah sebagai metode legislasi seolah hukum Islam dapat terjamin dari pengembangan yang 'liar', sebab ia dipagari oleh berbagai aturan main. Persoalannya terbesarnya adalah aturan main yang ditawarkan oleh model ini masih terlalu abstrak, dalam artian, terlalu umum sehingga tidak begitu jelas dan multi interpretatif. Hal ini tentu akan menyediakan ruang yang begitu besar untuk subyektifisme. Selain itu, 'aturan main' yang ditawarkan olehnya juga tidak mungkin dimainkan oleh ulama-ulama Indonesia yang—diakui ataupun tidak—pengetahuannya lebih banyak cenderung kepada fiqih dariapada ushul fiqih maupun sumber-sumber asli hukum Islam. 'Aturan main' yang ditawarkan oleh trend pertama ini hanya mungkin dimainkan oleh ulama-ulama 'kaliber internasional', atau kalau tidak, dalam ijtihad yang sifatnya kolektif (*ijtihād jamā'ī*). Argumennya sangat sederhana, sebab bagaimana mungkin mereka dapat menguji apakah suatu maslahat bertentangan atau tidak dengan *maqaṣid*, kitab, sunnah, maupun ijma', sedangkan pengetahuan mereka lebih banyak kepada 'fiqih yang siap saji'—sehingga pengetahuan mereka tentang kandungan

[75] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Pedoman Bernegara Dalam Perspektif Islam*, (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 1999), h. 256-260.

Qur'an maupun Sunnah tidaklah mungkin seutuh pengetahuan ulama yang mencetuskan 'aturan main' ini. Pada akhirnya, dalam keadaan yang seperti ini, 'aturan main' yang telah ada tidak bisa dipatuhi secara benar dan tetap membuka peluang pengembangan yang keluar dari pagar. *Kedua*, trend yang dalam memakai metode maslahat cenderung lebih bebas. Metode kedua tidak membuatkan 'aturan main' yang jelas dan tegas. Penentuan maslahat yang dikembalikan kepada 'rasa keadilan', 'pendapat/penilaian umum', 'kepantasan', dan yang sejenisnya, jelas akan sangat subyektif sifatnya. Keadilan menurut si A belum tentu adil menurut si B. Pantas menurut C tidak selalu pantas menurut D. Demikian seterusnya, hingga tidak ada batas yang jelas lagi tentang apa itu maslahat, apa itu adil, dan apa itu yang dikehendaki oleh umum.[76]

Berangkat dari pemaparan di atas, maka kemaslahatan yang menjadi tujuan fiqh kontemporer melalui ijtihad kontemporer, selaian mempertimbangkan realitas atau konteks, tetap harus berpegang dan berlandaskan pada teks. Ramaḍān al-Būṭī memberikan batasan dan pedoman dalam menetapkan kemaslahatan dengan lima kriteria: Memprioritaskan tujuan *syara'*; Tidak bertentangan dengan Al-Quran; Tidak bertentangan dengan al-Sunnah; Tidak bertentangan dengan prinsip qiyas; dan memperhatikan kemaslahatan yang lebih penting (besar).[77] Sedang al-Syatibi membatasi *ḍawābiṭ al-maṣlaḥah* (kriterium maslahah) menjadi dua. Pertama, maslahat itu bersifat mutlak dan tidak subyektif. Kedua, maslahat itu bersifat universal (*kulliyah*) dan tidak bertentangan dengan sebagian *juziyāt*-nya.[78]

Seorang mujtahid, agar ia dapat menetukan peringkat maslahat maka harus memperhatikan ukuran-ukuran sebagai berikut:

1. Memandang maslahat dari segi zat. Pandangan ini berpedoman pada lima tujuan syara' yaitu memelihara

---

[76] Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Membentuk., h. 12- 13.

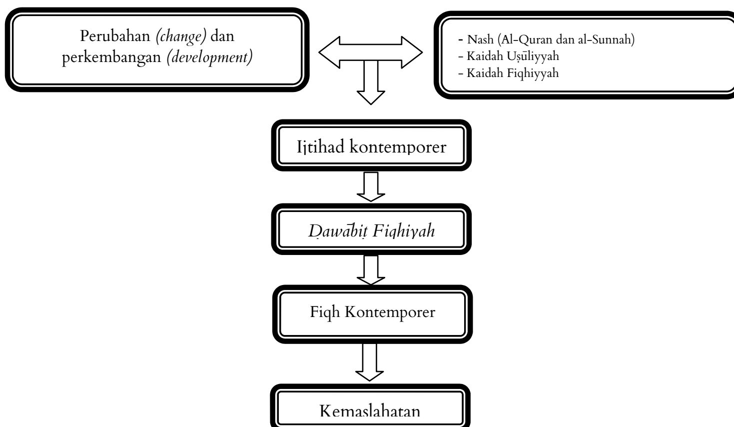
[77] Ramaḍān al-Būṭī*, Ḍawabiṭ al-Maṣlaħah.*, h. 142.

[78] Asmuni, "Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan *al-Maqosid* Menuju Ijtihad yang Dinamis", dikutip dari *www.yusdani.com*. diakses 21 Oktober 2007.

agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Maslahat dalam rangka untuk memelihara agama harus didahulukan dari pada maslahat dalam rangka memelihara jiwa. Begitu juga maslahat dalam rangka memelihara jiwa, harus didahulukan dari pada maslahat dalam rangka memelihara akal. Begitu seterusnya. Demikian pula dipandang dari segi dharuriyat, hajiyat dan tahsiniyatnya; dharuriyat harus didahulukan dari kedua maslahat yang terakhir.

2. Memandang maslahat dari segi cakupannya. Jika peringkat maslahat itu terdapat pada satu aspek saja, misalnya keturunan, ketentuan peringkat beralih pada seberapa jauh cakupan suatu peringkat itu ada pada satu aspek.
3. Memandang maslahat dari segi akibatnya. Pertimbangan ini berkaitan dengan apakah suatu perbuatan yang semula dipandang maslahat itu berakibat juga pada maslahat lainnya. Jika suatu perbuatan yang semula dipandang sebagai maslahat untuk dilakukan, tetapi akibatnya (diduga kuat) akan menimbulkan mafsadat atau memberi peluang munculnya kemaksiatan, maka maslahat ini tidak boleh dilakukan.

Pemaparan kerangka pengembangan fiqh melalui ijtihad kontemporer di atas, dapat disimplifikasikan melalui skema sebagai berikut:



Gambar Skema Kerangngka pengembangan Fiqh melalui Ijtihad Kontemporer

E. Penutup

Perkembangan zaman dengan segala produknya berimplikasi pada perkembangan sosio-kultural masyarakat. Pola hidup, gaya hidup dan perilaku masyarakat berkembang dinamis. Hal ini secara otomatis bersentuhan dengan aspek-aspek hukum Islam. Artinya, perkembangan tersebut sering memunculkan fenomena atau permasalahan yang secara hukum Islam belum di ataur secara spesifik oleh fiqh klasik, oleh karena itu perlu dilaksanakan usaha untuk memenuhi dan mempersiapkan produk hukum Islam yang komprehensif dan relevan, yaitu melalui ijtihad kontemporer.

Ijtihad kontemporer dalam rangka memproduk *ḍawabith al-fiqhiyah* dan fiqh kontemporer harus dilakukan secara terpadu atau integratif. Ijtihad dilakukan dengan memadukan dan mensinergikan berbagai bidang ilmu. Ijtihad integratif ini menuntut adanya kerjasama berbagai pakar dari berbagai latar belakang ilmu. Ijtihad juga dilakukan dengan berbagai pendekatan, tidak hanya melalui pendekatan yuridis normatif melalui fiqh, dengan metode uṣūl fiqh klasik, akan tetapi juga melalui pendekatan dan metode ilmiah kontemporer dengan menggunakan model *istiṣlāḥī.* Ijtihad kontemporer semacam ini diharapkan akan menghasilkan produk fiqh yang kontekstual dan benar-benar membumiserta dapat menjawab problem hukum Islam di era modern, sehingga membawa kemaslahatan yang relevan dengan *maqāṣid syarī'ah* bagi umat Islam dalam berbagai bidang. Dengan demikian, maka ijtihad kontemporer akan dapat membumikan visi dan misi Islam *(rahmatan lil- 'Alamīn)* melalui hukum Islam yang kontekstual.

ZAKAT LEMBAGA KEUANGAN SYARIAH SEBAGAI BADAN HUKUM

A. Pendahuluan

Zakat[1] merupakan salah satu kewajiban muslim yang tidak hanya sebagai ibadah *maḥḍah* pertanda hubungan harmonis secara vertikal dengan Allah SWT, tetapi juga sebagai kewajiban yang bersifat horizontal sesama muslim dan sesama manusia. Artinya zakat juga merupakan salah satu bentuk filantropi dalam Islam.

[1] Secara garis besar ada dua macam, yaitu zakat fitrah dan zakat mal. Zakat fitrah yaitu zakat atas diri seorang muslim, baik mukallaf maupun tidak. Kedua zakat maal, yaitu zakat atas harta yang dimiliki oleh seorang mukallaf. Al-Quran dan al-Sunnah tidak selalu menggunakan kata zakat untuk menunjukkan term harta yang harus dikeluarkan seseorang sebagai tanggung jawabnya sebagai seorang muslim. Al-Quran terkadang menggunakan terma shadaqah, seperti dalam surat al-Taubah ayat 60 dan ayat 103. Sementara terma shadaqah yang digunakan oleh al-Sunnah misalnya dalam riwayat Imam Muslim, dari Ibnu Abbas:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ جَمِيعًا عَنْ وَكِيعٍ - قَالَ أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ - عَنْ زَكَرِيَّاءَ بْنِ إِسْحَاقَ قَالَ حَدَّثَنِى يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِىٍّ عَنْ أَبِى مَعْبَدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ - قَالَ أَبُو بَكْرٍ رُبَّمَا قَالَ وَكِيعٌ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ مُعَاذًا - قَالَ بَعَثَنِى رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « إِنَّكَ تَأْتِى قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ. فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنِّى رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِى كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِى فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ »

(Imam Muslim, *Shohīh Muslim, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*, I/37, hadis Nomor 130).

Secara normatif harta yang harus dizakati ada lima macam, yaitu zakat binatang ternak, zakat pertanian, zakat perdagangan, zakat emas dan perak, dan harta rikaz. Seiring dengan perkembangan zaman dan aktifitas ekonomi serta berbagai kegiatan yang *profitable,* ulama kontemporer seperti Yūsuf Qaraḍawī, Ali al-Sālūs, Muhyiddin al-Aṣfar melakukan ijtihad untuk pengembangan hukum Islam terkait macam-macam harta dan aset yang wajib dizakati. Yūsuf al-Qaraḍawī misalnya, berdasarkan hasil ijtihadnya dengan melihat realitas aktifitas ekonomi modern yang semakin variatif, berpendapat bahwa harta yang wajib dizakati ada Sembilan macam, yaitu: zakat binatang ternak, zakat emas dan perak/zakat uang, zakat kekayaan dagang, zakat pertanian, zakat madu, dan produksi hewani, zakat barang tambang dan hasil laut, zakat investasi pabrik, gedung, dll, zakat pencarian dan profesi serta zakat saham dan obligasi.[2]

Lebih jauh, ulama kontemporer juga mendiskusikan mengenai kewajiban zakat institusi atau badan hukum. Dalam hal ini Habib Ahmed menyatakan:

> *"There are many new items of income and wealth in contemporary times that determines financial status of individuals and institutions. But these latest items are not mentioned in the classical fiqh. Contemporary scholars have discussed same of these issues and argued that many assets and income sources of today need to be brought under the purview of zakah."* [3]

Zakat badan hukum menjadi salah satu poin yang menjadi tema diskusi dan kajian di kalangan ulama kontemporer. Dalam hal ini Habib Ahmed menjelaskan:

> "*There are diverse opinions and views on the zakat ability of some other new items/entities. The new items of wealth and income that have been discussed by contemporary scholars include stocks and shares of companies, economic enterprises that are either wholly or partly owned*

---

[2] Pembahasan lebih detail mengenai ketentuan zakat Sembilan macam harta yang wajib dizakati tersebut dibahas dalam kitab Fiqh Zakat Yūsuf Qaraḍāwī halaman 167-501. Lebih lanjut baca Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah,* (Beirut: Muassasah Risalah, 1973).

[3] Habib Ahmed, *Role of Zakah and Afqaf in Poverty Alleviation,* (Jeddah: Islamic Develovment Bank, 2004), h. 35.

by the government, mineral resources, including petroleum and income from the services sector business. The latter type of business are normally labor intensive no or very little capital and inventory investments (like travel agencies, law firms and real estate agents). Another contemporary economic reality is the existence of legal entities/person or other than natural person."[4]

Jadi zakat badan hukum merupakan bagian dari kajian fikih kontemporer yang belum diatur bahkan belum disinggung dalam kajian fiqih klasik. Oleh karena itu regulasi zakat lembaga atau badan hukum ini berdasarkan ijtihad dan regulasi yang dibuat oleh ulama kontemporer seperti Yūsuf al-Qaradāawī. Selain itu, zakat badan hukum atau perusahaan itu dilandaskan pada undang-undang zakat yang berlaku pada suatu Negara.

Zakat badan hukum merupakan kajian fiqh kontemporer karena memang belum diatur secara spesifik dalam kitab-kitab fiqh klasik. Tulisan ini bermaksud membahas mengenai zakat Lembaga Keuangan Syariah yang merupakan badan hukum. Tulisan ini memaparkan dasar hukum zakat lembaga keuangan syariah, nisab dan ukuran serta syarat-syaratnya. Pembahasan ini penting untuk memberikan pemahaman yang komprehensif kepada masyarakat, khususnya para pelaku bisnis yang berbadan hukum, terlebih khusus lagi bagi para pengelola lembaga keuangan syariah.

B. Sekilas tentang Lembaga Keuangan Syariah

Lembaga keuangan (*financial Institution)* adalah suatu perusahaan yang usahanya bergerak dibidang jasa keuangan. Artinya kegiatan yang dilakukan oleh lembaga ini akan selalu berkaitan dengan bidang keuangan, apakah penghimpunan dana, menyalurkan dan/ jasa-jasa keuangan lainnya. Dalam dunia bisnis, lembaga keuangan memiliki fungsi sangat penting, terutama sebagai lembaga intermediasi (*financial intermediary)* diantara para pemilik modal dengan pihak lain yang membutuhkannya. Hubungan antara semua pihak yang terkait dengan lembaga

[4] *Ibid*., h. 36.

keuangan, harus dibentuk atas dasar kontrak perjanjian atau perikatan.[5]

Lembaga keuangan syariah mempunyai berbagai bentuk, yaitu: bank syariah, Bank Pembiayaan Rakyat Syariah (BPRS), asuransi syariah (*Takāful*), perusahaan pembiayaan syariah, pasar modal syariah, pegadaian Syariah, dana pensiun syariah, Baitul Mal wat Tamwil (BMT) pasar modal syariah, lembaga amil zakat dan lembaga wakaf.[6]

1. Bank syariah

Menurut (pasal 1 angka 2) Undang-undang perbankan syariah No.21 tahun 2008, yang dimaksud bank adalah badan usaha yang menghimpun dana dari masyarakat dalam bentuk simpanan dan menyalurkannya kepada masyarakat dalm bentuk kredit/ bentuk lainnya dalam rangka meningkatkan tarif hidup rakyat. Sedangkan bank yang menjalankan kegiatan usahanya berdasarkan prinsip syariah disebut bank syariah (pasal 1 angka 7). Prinsip syariah adalah prinsip hukum Islam dalam kegiatan perbankan berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga yang memiliki kewenangan dalam menetapkan fatwa dibidang syariah (pasal 1 angka 12).[7]

Produk perbankan syariah secara garis besar adalah produk penyaluran, produk penghimpunan dan produk jasa. Produk penyaluran dana terdiri dari akad bagi hasil, jual beli dan *qarḍḥasan*. Akad bagi hasil yang meliputi *musyārakah* dan *muḍārabah.* Sementara akad jual beli meliputi *murābaḥah, bai' al-salam, bai' al-istiṣnā', ijārah* dan *ija.rah wa iqtinā'.* Sementara produk penghimpunan dana yaitu giro *wadī'ah,* rekening tabungan, rekening investasi umum dan

[5] Burhanudin S, *Hukum Bisnis Syariah,* (Yogyakarta: UII Press, 2011), h. 108.

[6] Lebih lanjut baca M. Nur Rianto, al Arif, *Lembaga Keuangan Syariah: Suatu Kajian Teoritis Praktis,* (Bandung: Pustaka Setia, 2012).

[7] Burhanudin S, *Hukum.*, h. 116-117. Baca juga M. Nur Riyanto al Arif, *Lembaga Keuangan.*,h. 97-114.

rekening investasi khusus. Produk jasa terdiri dari *rahn, wakālah, kafālah, hawālah, ju'ālah* dan *ṣarf,*.[8]

2. Asuransi Syariah (takaful)

Menurut fatwa tentang pedoman umum asurasi syariah No. 21/DSN-MUI/X/2001, pengertian Asuransi Syariah *(ta'mīn, takful, taḍamun)* adalah usaha saling melindungi dan tolong-menolong diantara sejumlah orang/pihak melalui investasi dalam bentuk aset dan *tabarru*' yang memberikan pola pengembalian untuk menghadapi resiko tertentu melalui akad(perikatan) yang sesuai dengan syariah.[9]

Produk asuransi syariah terdiri dari 3 jenis, yaitu :

a. *Takaful Individu*

Produk dari takaful individu antara lain :

1. *Takāful* dana investasi. Merupakan suatu jaminan dalam dalam mata uang rupiah maupun dollar Amerika Serikat bagi ahli warisnya jika nasabah meninggal dunia lebih awal ataupun sebagai bekal hari tuanya.
2. *Takāful* Dana Haji. Merupakan suatu perlindungan dana untuk perorangan yang menginginkan dan merencanakan pengumpulan dana dalam mata uang rupiah maupun Dollar Amerika Serikat untuk kepentingan bekal ibadah haji.
3. *Takāful* Dana Siswa. Merupakan suatu jaminan dana pendidikan sampai sarjana dalam mata uang Rupiah maupun dollar Amerika Serikat.
4. *Takāful* Dana Jabatan. Merupakan suatu jaminan santunan dalam mata uang rupiah maupun dollar Amerika Serikat

---

[8] Muhamad Nadratuzzaman Hosen, *et.al*, *Lembaga Bisnis Syariah,* (Jakarta: pkaes publishing, 2008), hlm. 9-14. Baca Muhamad Nadratuzzaman Hosen dan Adji Waluyo pariatno, *Perbankan Syariah,* (Jakarta: pkaes publishing, 2008), hlm. 32-52. Muhamad Nadratuzzaman Hosen dan Sunarwin Kartika Setiati, *Tuntunan Praktis Menggunakan Jasa Perbankan Syariah,* (Jakarta: pkaes publishing, 2008), 45-113.

[9] Burhanudin S, *Hukum.*, h. 135.

bagi ahli warisnya jika nasabah meninggal dunia lebih awal ataupun tidak bekerja lagi dalam masa perjanjian.[10]

Sementara produk tabungan dari takaful individu antara lain:

1. *Takāful al-Khairat* Individu. Merupakan suatu jaminan santunan bagi ahli warisnya jika nasabah meninggal dunia dalam masa perjanjian.
2. *Takāful* Kecelakaan Diri Individu. Merupakan suatu jaminan santunan bagi ahli warisnya jika nasabah meninggal dunia akibat kecelakaan dalam masa perjanjian.
3. Takaful Kesehatan Individu. Merupakan suatu jaminan dana santunan rawat inap, operasi bagi perorangan jika nasabah sakit dalam masa perjanjian.[11]

b. *Takāful Group*

Produk takaful group antara lain:

1. Tabungan al-Khairat dan tabungan haji. Merupakan suatu program bagi karyawan yang ingin haji yang pendanaannya melalui iuran bersama dengan keberangkatan bergilir.
2. Tabungan Kecelakaan Siswa. Merupakan suatu jaminan bagi siswa, mahasiswa atau pesertanya dari resiko kecelakaan yang berakibat cacat total tetap maupun sebagian atau meninggal dunia.
3. *Takāful* Wisata dan Perjalanan. Merupakan suatu jaminan bagi peserta biro perjalanan dan wisata / travel ke dalam maupun luar negeri dari resiko cacat total tetap maupun sebagian atau meninggal dunia.
4. *Takāful* Kecelakaan Diri Kumpulan. Merupakan suatu jaminan santunan karyawan pada perusahaan, organisasi atau perkumpulan lainnya.

[10] Muhamad Nadratuzzaman Hosen, *et.al*, *Lembaga Bisnis.,*h. 20.
[11] *Ibid.,* h. 21.

5. *Takāful* Majlis Ta'lim. Merupakan suatu jaminan pelunasan hutang, jika nasabah meninggal dunia dalam masa perjanjian.[12]

c. *Takāful Umum*

1. *Takāful* Kebakaran. Merupakan suatu perlindungan terhadap kerugian maupun kerusakan pada kebakaran dari sumber percikan api, sambaran petir, ledakan, dan kejatuhan pesawat, maupun bencana alam.
2. *Takāful* Kendaraan Bermotor. Merupakan suatu perlindungan sebagian atau seluruh kendaraan terhadap kerugian maupun kerusakan akibat dari kecelakaan, pencurian serta tanggung jawab hukum pihak ketiga. Untuk kerugian akibat huru-hara, pemogokan umum, serta kecelakaan diri pengemudi dan penumpang akan dikenakan tambahan premi.
3. *Takāful* Rekayasa. Merupakan suatu perlindungan terhadap kerugian ataupun kerusakan gada pekerjaan pembangunan. Perlindungan ini meliputi alat-alat, kontruksi mesin/baja serta tanggung jawab pihak ketiga.
4. *Takāful* Pengangkutan. Merupakan suatu perlindungan terhadap kerugian maupun kerusakan barang, pengiriman uang pada pengangkutan baik melalui darat, laut dan udara.
5. *Takāful* Rangka Kapal. Merupakan suatu perlindungan terhadap kerugian maupun kerusakan pada mesin maupun rangka kapal sebagai akibat dari kecelakaan dan musibah lainnya. Untuk kerugian uang tambang, perang dan tanggung gugat dari pihak ketiga akan dikenakan tambahan premi.
6. Asuransi *Takāful* Aneka. Merupakan suatu perlindungan terhadap kerugian maupun kerusakan sebagai akibat dari

[12] *Ibid.,* h. 21.

resiko yang tidak terduga, tidak dapat diperhitungkan pada polis-polis yang ada.[13]

3. Pasar modal syariah

Menurut Undang-Undang pasar modal No.8 Tahun 1995, pengertian pasar modal ialah ”kegiatan yang berkaitan dengan penawaran umum dan perdagangan efek yang diterbitkannya,serta lembaga dan profesi yang berkaitan dengan efek” (pasal 1 angka 13). Pasar modal adalah tempat bertemunya antara penjual dan pembeli untuk melakukan transaksi dalam rangka mendapatkan modal. Lembaga pasar modal yang menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip-prinsip syariah dapat disebut sebagai pasar modal syariah.[14]

Pasar modal syariah mempunyai fungsi anatara lain sebagai berikut:

1. Memungkinkan masyarakat berpartisipasi dalam kegiatan bisnis dengan memperoleh bagian dari keuntungan dan risikonya;
2. Memungkinkan para pemegang saham menjual sahamnya guna mendapatkan likuiditas;
3. Memungkinkan perusahaan meningkatkan modal dari luar untuk membangun dan mengembangkan lini produksinya;
4. Memishakan operasi kegiatan bisnis dari fluktuasi jangka pendek pada harga saham yang merupakan ciri umum pasar modal konvensional;
5. Memungkinkan ivestasi pada ekonomi ditentukan oleh kinerja kegiatan bisnis sebagaimana tercermin pada harga saham.[15]

Sampai saat ini, efek-efek syariah menurut Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) MUI No. 40/DSN-MUI/X/2003 tentang

---

[13] *Ibid.,* h. 22.
[14] Burhanudin S, *Hukum.*, h. 141.
[15] M. Nur Riyanto al Arif, *Lembaga.*, h. 347.

pasar modal mencakup Pasar Saham Syariah, Obligasi Syariah, Reksa Dana Syariah, Kontrak Investasi Kolektif Efek Beragun ASET (KIK EBA) Syariah dan surat-surat berharga lainnya yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Belakangan, instrumen keuangan syariah bertambah dalam fatwa DSN-MUI Nomor: 65/ DSN-MUI/III/2008 tentang Hak Memesan Efek Terlebih Dahulu (HMETD) Syariah dan fatwa DSN-MUI Nomor: 66/DSN-MUI/ III/2008 tetang Waran Syariah pada tanggal 6 Maret 2008.[16]

4. Pegadaian Syariah

Dalam fiqh muamalah, perjanjian gadai disebut *rahn.* Istilah *rahn* secara bahasa berarti "menahan". Maksudnya adalah menahan sesuatu untuk dijadikan jaminan utang. Sedangkan gadai menurut hukum syara' Wahbah al-Zuḥailī mendefinisikannya:

"حبس شيء بحق يمكن استيفاؤه منه، أي جعل عين لها قيمة مالية في نظر الشرع وثيقة بدين بحيث يمكن أخذ الدين كله أو بعضه من تلك العين".[17]

> *"Menahan suatu barang yang dapat dimanfaatkan atau menjadikan suatu barang yang mempunyai nilai harta dalam pandangan syara' sebagai jaminan utang, yang memungkinkan untuk mengambil seluruh atau sebagian utang dari barang tersebut."*

Layanan jasa serta produk yang ditawarkan pegadaian syariah adalah sebagai berikut:

1. Pemberian pinjaman atau pembiayaan atas dasar hukum gadai syaratnya harus dapat jaminan berupa barang bergerak, seperti emas, alat-alat elektronik dan sebagainya.
2. Penaksiran nilai barang; Jasa ini diberikan bagi mereka yang menginginkan informasi tentang taksiran barang yang berupa emas, perak dan berlian. Biaya yang dikenakan adalah ongkos penaksiaran barang.
3. Penitipan barang; Barang yang dapat dititipkan, antara lain sertifikat motor, tanah, ijazah, dan surat berharga

---

[16] *Ibid.,* h. 354.

[17] Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh,* (Beirut: Darul Fikr al-Mu'ashirah, 2002), VI/60.

lainnya. Pegadaian akan mengenakan biaya penitipan bagi nasabahnya.

4. *Gold counter;* Merupakan fasilitas penjualan emas yang memiliki sertifikat jaminan sebagai bukti kualitas dan keasliannya.[18]

5. Lembaga pembiayaan

Lembaga pembiayaan adalah badan usaha yang melakukan kegiatan pembiayaan dalam bentuk penyediaan dana atau barang modal dengan tidak menarik dana atau barang modal dengan tidak menarik barang secara langsung dari masyarakat. Menurut peraturan menteri keuangan No.84/PMK.012/2006, badan usaha di luar bank dan lembaga keuangan bukan bank yang khusus didirikan untuk melakukan kegiatan yang termasuk lembaga pembiayaan disebut perusahaan pembiayaan. Adapun kegiatan usaha yang merupakan bagian dari perusahaan pembiayaan.

6. Dana pensiun

Dana pensiun adalah sekumpulan aset yang dikelola dan dijalankan oleh suatu lembaga untuk menghasilkan manfaat pensiun, yaitu suatu pembayaran berkala yang dibayarkan kepada peserta dengan cara ditetapkan dalam ketentuan yang menjadi dasar penyelenggaraan program pensiun. Pembayaran tersebut dikaitkan dengan pencapaian usia tertentu. Menurut undang-undang No. 11 tahun 1992, pengertian dana pensiun adalah badab hukum yang menjanjikan manfaat pensiun.[19] Umumnya, produk Dana Pensiun Lembaga Keuangan Syariah merupakan salah satu produk penghimpunan dana yang ditawarkan oleh bank dan asuransi syariah untuk memberikan jaminan kesejahtearaan hari tua atau akhir masa jabatan karyawan atau nasabahnya.[20]

---

[18] M. Nur Riyanto al Arif, *Lembaga.,* h. 291.
[19] Burhanuddin S, *Hukum.,* h. 200.
[20] M. Nur Riyanto al Arif, *Lembaga.,* h. 312.

C. Kewajiban Zakat bagi Badan Hukum

Salah satu ulama yang berpendapat tentang kewajiban zakat badan hukum atau lembaga adalah Yūsuf al-Qaraḍāwī. Mengenai zakat perusahaan atau lembaga profit lainnya al-Qaradāwī berpendapat bahwa tidak ada perbedaan pada zakat perusahaan yang bergerak pada perdagangan dan perusahaan bisnis selain perdagangan. Keduanya wajib mengeluarkan zakat. Dalam hal ini Qaraḍawī menyatakan:

وقد بينا في الفصل الثامن في حديثنا عن زكاة «المستغلات» من العمارات والمصانع ونحوها: أن فيها -خلاف الرأي التقليدي المشهور- آراء ثلاثة الأول: الرأي الذي يعتبرها مالا كمال التجارة ويقول بتقويمها كل حول وإخراج ربع عُشرها.الثاني: الرأي الذي يقول بأخذ الزكاة من غلتها وربحها باعتبارها مالا مستفادًا فيزكي زكاة النقود. الثالث: الرأي الذي يقيسها على الأرض الزراعية، ويوجب فيها العشر أو نصفه من صافي الغلة والأرباح. وقد رجحنا هناك هذا الرأي الأخير. فالذي أراه هنا: أن التفرقة بين الشركات الصناعية أو شبه الصناعية، وبين الشركات التجارية، أو شبه التجارية -بحيث تعفى الأولى من الزكاة، وتجب في الأخرى- تفرقة ليس لها أساس ثابت من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح. ولا وجه لأخذ الزكاة عن الأسهم إذا كانت في شركة تجارية، وإسقاطها عنها إذا كانت في شركة صناعية، والأسهم هنا وهناك رأس مال نام يدر ربحًا سنويًا متجددًا، وقد يكون ربح الثانية أعظم وأوفر من الأولى.[٢١]

> "Kami telah menjelaskn dalam pembahasan "zakat investasi gedung, pabrik, dan lainnya". Dalam hal ini ada tiga pendapat yang berbeda, yaitu: *pertama,* pendapat yang menyamakan gedung dan pabrik dengan harta perdagangan, karena itu harus dinilai (dihitung) harganya tiap tahun dan dikeluarkan zakatnya sebesar 2.5 %. *Kedua,* pendapat yang menegaskan bahwa zakatnya diambil dari pendapatan dan keuntunganya, dengan alasan bahwa ia termasuk kekayaan yang bersifat penggunaan. Oleh karena itu maka zakatnya dipungut sesuai

---

[21] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Zakah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005*), I/455.

ketentuan zakat uang. *Ketiga,* pendapat yang menyamakannya dengan tanah pertanian, dengan demikian harus dikeluarkan zakatnya 10 % atau 5 % atas pendapatan bersih. Menurut Yūsuf al-Qaradāawī, membedakan perusahaan-perusahaan industri atau semi industri dengan perusahaan dagang atau semi dagang, di mana yang pertama dibebaskan dari zakat, sedangkan yang kedua tidak, ini merupakan pembedaan yang tidak berdasar pada al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas yang benar. Menurut al-Qaradāawī, hal tersebut dapat dianalogikan pada zakat pabrik dan gedung yang dianalogikan dengan zakat pertanian dan harus dikeluarkan zakatnya 10% atau 5% dari pendapatan bersih. Tidak ada landasan yang mengemukakan bahwa saham yang dikeluarkan dari perusahaan dagang diwajibkan zakat sedangkan yang dikeluarkan oleh perusahaan industri tidak wajib zakat, karena kedua perusahaan tersebut sama-sama merupakan modal yang tumbuh dan berkembang yang memberikan keuntungan tahunan yang terus mengalir, bahkan bisa jadi perusahaan industri memperoleh keuntungan yang lebih banyak atau lebih besar. [22]

Di Indonesia, zakat badan hukum atau perusahaan didasarkan pada undang-undang zakat dan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES). Berkaitan dengan zakat badan hukum atau perusahaan, undang-undang No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat pasal 11 ayat (2) menyebutkan:

> "Harta yang dikenai zakat adalah: a) emas, perak dan uang; b) perdagangan dan perusahaan; c) hasil pertanian, hasil perkebunan dan hasil perikanan; d) hasil pertambangan; e) hasil peternakan; f) hasil pendapatan dan jasa; g) rikaz;"[23]

Sementara dalam pasal 4 ayat (2) Undang-undang No. 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat disebutkan:

> "Zakat mal sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi: a) emas, perak, dan logam mulia lainnya; b) uang dan surat berharga lainnya; c) perniagaan; d) pertanian, perkebunan, dan kehutanan;

---

[22] Diterjemahkan oleh Ririn Fauziyah dalam, Pemikiran Yusuf Qardhawi mengenai Zakat Saham dan Obligasi, dalam *Jurisdictie, Jurnal Hukum dan Syariah,* (Malang: Unit penelitian, penerbitan dan pengabdian Masyarakat (P3M) Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim), Vol. 2, No. Juni 2011, h. 166.

[23] Undang-undang No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat pasal 11 ayat (2)

e) peternakan dan perikanan: f) pertambangan; g) perindustrian; h) pendapatan dan jasa; dan i) rika*z*."[24]

Selanjutnya pasal 3 undang-undang ini juga menyebutkan bahwa*"Zakat mal sebagaimana dimaksud pada ayat (2) merupakan harta yang dimiliki oleh muzaki perseorangan atau badan usaha."*[25]

Sementara itu, dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES), secara jelas menyebutkan mengenai zakat badan hukum, pasal 675 ayat (1) dan (2) menyebutkan:

Yang dimaksud dengan:

1. Zakat adalah harta yang wajib disisihkan oleh seorang muslim atau lembaga yang dimiliki oleh muslim untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya.
2. Muzaki adalah orang atau lembaga yang dimiliki oleh muslim yang berkewajiban menunaikan zakat.

Suatu badan hukum tidak akan lepas dari kontrol dan kekuasaan sesorang yang bertanggung jawab atas lembaga atau badan hukum tersebut. Artinya, akan selalu ada seseorang atau personal yang menjadi represetasi lembaga tersebut. Berdasarkan pemikiran ini, maka kewajiban zakat untuk badan hukum atau sebuah lembaga dapat dimengerti dan dipahami, karena pada dasarnya badan hukum adalah subyek hukum sama halnya dengan seseorang yang mempunyai *ahliyatul wujub* dan *ahliyatul ada'.*

1. Definisi zakat badan hukum

Zakat secara etimologi berarti berkembang dan bertambah. Zakat juga berarti suci, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Syams ayat 9: قد أفلح من زكاها *"Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu"*, maksudnya bersuci dari kotoran. Ayat 14 surat al-A'la juga menyebutkan: قد أفلح من تزكى *"Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri (dengan beriman)."* Zakat

[24] Undang-undang No. 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat pasal 4 ayat (2)

[25] Undang-undang No. 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat pasal 4 ayat (3)

juga berarti pujian. Hal ini bisa sebagaimana disebutkan dalam surat al-Najm ayat 32: فلا تزكوا أنفسكم *"Maka janganlah kamu mengatakan dirimu suci",* maksudnya janganlah engkau memuji dirimu sendiri.[26] Jadi makna zakat pada dasarnya adalah suci, berkembang, berkah dan terpuji.[27]

Secara etimologi zakat adalah sebutan untuk suatu yang dikeluarkan untuk mensucikan harta atau diri manusia dengan cara tertentu.[28] Al-Ṣāwī dalam kitabnya *Hasyiyah al-Ṣāw̄ 'ala al-Syarh al-Ṣhagīr* menyatakan:

إِخْرَاجُ مَالٍ مَخْصُوصٍ مِنْ مَالٍ مَخْصُوصٍ بَلَغَ نِصَابًا لِمُسْتَحِقِّهِ إِن تَمَّ الْمِلْكُ وَحَوْلٌ غَيْرِ مَعْدِنٍ وَحَرْثٍ

> *"Mengeluarkan suatu harta tertentu dari bagian harta tertentu yang telah mencapai satu niṣab, apabila harta tersebut menjadi milik sepenuhnya bagi seseorang dan telah mencapai setahun selain pertanian dan barang tambang.*[29]

Menurut al-Qaraḍāwī zakat secara syara' adalah bagian tertentu dari harta yang Allah wajibkan untuk diberikan kepada para mustahiq.[30] Zakat secara syara' dinamakan zakat karena dengan zakat dapat berkembang dengan berkah dan membersihkan diri seseorang dengan ampunan.[31]

Undang-undang No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat pasal 1 ayat (2) menyebutkan bahwa: *"Zakat adalah harta yang wajib disisihkan oleh seorang muslim atau badan yang dimiliki oleh orang muslim sesuai dengan ketentuan agama untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya."* Sedangkan pada undang-undang

---

[26] Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī.,* h. III/152.

[27] Ibnu Manẓūr al-Afriqī, al-Miṣī, *Lisān al-'Arab, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005*), XIV/358.

[28] Zakarya al-Anṣārī, *Fathul Wahhāb, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005*), I/179.

[29] Al-Ṣāwī, *Hasyiyah al-Shāwī 'ala al-Syarh al-Shaghīr, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005*), III/63.

[30] Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Zakah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005*), I/47.

[31] Qasim bin Abdullah bin Amīr 'Ali al-Qunuwī, *Anīs al-Fuqahā', (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005*), I/130.

No. 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat pada pasal 1 ayat (2) disebutkan bahwa *"Zakat adalah harta yang wajib dikeluarkan oleh seorang muslim atau badan usaha untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya sesuai dengan syariat Islam."* sementara Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) tahun 2008 mendefinisikan zakat pada pasal 675 ayat (1) "*Zakat adalah harta yang wajib disisihkan oleh seorang muslim atau lembaga yang dimiliki oleh muslim untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya."*

Berdasarkan pemaparan definisi zakat dia atas, jelas bahwa definisi zakat menurut undang-undang dan KHES lebih komprehensif, karena tidak hanya berkaitan dengan zakat perorangan, akan tetapi juga terkait dengan badan hukum. Artinya muzakki tidak hanya terbatas pada seseorang, akan tetapi juga badan hukum, karena badan hukum juga termasuk subyek hukum.

2. Badan Hukum dan Jenis-jenisnya

Istilah badan hukum *(syakhshiah i'tibariyah hukmiyah)* tidak disebutkan secara khusus dalam pandangan *fiqh*. Badan hukum dikatakan sebagai subjek hukum karena terdiri dari kumpulan orang-orang yang melakukan perbuatan hukum *(tasharruf).* Badan hukum merupakan hasil analogi dari keberadaan manusia dalam subjek hukum. Ketentuan menjadikan badan hukum sebagai subjek hukum, tidak boleh bertentangan dengan prisip-prinsip akad yang terdapat dalam Al-Quran dan sunnah. Keberadaan badan hukum terkait dengan adanya penerapan akad wakalah dalam pembagian tugas *(job description)* darisuatu manajemen perusahaan. Dalam hal ini manusia bertindak sebagai wakil dari organ lembaga atau perusahaan tersebut. Meskipun atas nama badan hukum seseorang menjalankan amanah perusahaan, namun sebagai pertanggungjawaban vertikal tetap dikembalikan kepada amalan individu masing-masing.[32]

[32] Burhanudin S, *Hukum.,* h. 7-8.

Badan Hukum adalah suatu perkumpulan orang-orang yang mengadakan kerja sama dan atas dasar ini merupakan suatu kesatuan yang telah memenuhi syarat-syarat yang ditentukan oleh hukum. Badan hukum merupakan pendukung hak yang tidak berjiwa (bukan manusia) dan merupakan gejala sosial yaitu suatu gejala yang riil, sesuatu yang dapat dicatat dalam pergaulan hukum, biarpun tidak berwujud manusia atau benda yang dibuat dari besi, batu dan sebagainya, tetapi yang terpenting bagi pergaulan hukum adalah karena badan hukum itu mempunyai kekayaan yang sama sekali terpisah dari kekayaan.[33]

Skema Pembagian Subjek Hukum[34]

<table>
<tr><td colspan="5">Pertama : Manusia Sebagai Subjek Hukum (Syakhshiah Thabi'iyah)</td></tr>
<tr><td rowspan="4">1</td><td colspan="4">Kecakapan (Ahliyah) dibedakan menjadi dua macam:</td></tr>
<tr><td colspan="2">Ahliyah al-Wujūb :</td><td colspan="2">Ahliyah al-ada :</td></tr>
<tr><td>a</td><td>Ahliyah al-Wujūb an Naqishah</td><td>a</td><td>Ahliyah al-'Ada an-Naqiṣah</td></tr>
<tr><td>b</td><td>Ahliyah al-Wujūb al-Kamilah</td><td>b</td><td>Ahliyah al-'Ada al-Kāmilah</td></tr>
<tr><td rowspan="2">2</td><td colspan="4">Kewenangan (wilāyah) dibedakan menjadi dua macam :</td></tr>
<tr><td colspan="2">Kewenangan bertindak hukum untuk dan atas nama diri sendiri
(wilayah al-Aṣliyah)</td><td colspan="2">Kewenangan bertindak hukum untuk dan atas nama orang lain
(wilayah al-Niyabah)</td></tr>
<tr><td colspan="5">Kedua: Badan Hukum (syakhṣiah I'tibāriyah Hukmiyah)</td></tr>
</table>

Syahrani sebagai dikutip oleh Bambang Purwoko membagi pengertian badan hukum dalam dua bagian sebagai berikut: *pertama,* badan hukum adalah suatu organisasi yang nyata, yang menjelma sungguh-sungguh dalam pergaulan hukum yang dapat membentuk kemauan sendiri dengan perantaraan alat-alat yang ada seperti anggota sebagai pengurus dalam badan yang dimaksud; *kedua,* badan hukum adalah suatu hak dan kewajiban para anggota

[33] R. Soeroso, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Jakarta: PT. Sinar Grafik, 1993), h. 238.

[34] Burhanudin S, *Hukum Bisnis.,* h. 8.

bersama-sama dengan kekayaan badan hukum sebagai kekayaan bersama semuaanggota.[35]

a. *Jenis-Jenis Badan Hukum*

Menurut Wirjono Prodjodikoro sebagaimana dikutip oleh P.N.H. Simanjutak, badan hukum adalah suatu badan yang di samping manusia perorangan juga dianggap dapat bertindak dalam hukum dan yang mempunyai hak-hak, kewajiban-kewajiban dan perhubungan hukum terhadap orang lain atau badan lain.[36] Ada beberapa jenis dan bentuk badan hukum yaitu:

No	Jenis Badan Hukum	Bentuk Badan Hukum	Definisi	Tujuan dan orientasi	Contoh
1.	Badan Hukum Publik	Badan Hukum Publik yang otonom	Institusi yang memiliki hak dan kewajiban konstitusi serta memiliki otoritas pengawasan dan regulasi secara penuh,	Perlindungan masyarakat baik terhadap kerugian ekonomi maupun potensi gangguan kamtibmas	Kementerian2 Bank Indonesia Kejagung Polri, BIN dan BKPM
		Badan Hukum Publik semiotonom	Institusi independen yang mempunyai hak dan kewajiban konsti-tusional untuk menye-lenggarakan program-program Negara	Pelayanan dan pemberdayaan masyarakat,	PTN, BPS BKKBN dan sejenisnya
		Badan Hukum wali amanat	Badan independen yang dipercaya UU untuk menyelenggarakan sistem jaminan sosial dan kelola dana amanah milik peserta	Perlindungan sosial terhadap risiko-risiko sosial ekonomi	DJSN BPJS-BPJS

[35] Bambang Purwoko, *Memahami Bentuk Badan Hukum Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS) sebagaimana mestinya,* makalah hasil penelitian, penelitian tentang kesesuaian bentuk bentuk badan hukum BPJS sebagaimanamestinya sesuai asas dan prinsip UU SJSN, tahun 2010, h. 10.

[36] Lihat P.N.H. Simanjuntak,*Pokok-Pokok Hukum Perdata Indonesia*, (Jakarta: Djambatan, 2009), h. 28-29.

2.	Badan Hukum Privat	Perseroan Terbatas	Badan usaha yang dibentuk dengankumpulan modal baik milik pemerintah maupun orang per orang	Komersial / laba	Persero negara Persero swasta
		Koperasi	Kumpulan anggota yang dibentuk untuk usaha bersama yang dibiayai dari iuran anggota	Memperoleh sisa hasi usaha untuk kesejahteraan anggota	Koperasi2 konsumsi dan simpan pinjam
		Yayasan	Kumpulan orang per orang yang dibentuk untuk misi sosial dan kemanusiaan	Fungsi kontrol sosial	LSM
		Perorangan	Seseorang yang menawarkan jasa karena kompetensinya	Bisnis dan hal lain	Dokter praktek dan pengacara

Sumber: *Bambang Purwoko* DJSN (Dewan Jaminan Sosial Nasional)[37]

b. *Syarat-Syarat Badan Hukum*

Untuk keikut sertaannya dalam pergaulan hukum maka suatu badan hukum harus mempunyai syara-syarat yang telah ditentukan oleh hukum, yaitu:

1. Memiliki kekayaan yang terpisah dari kekayaan anggota-anggotanya.
2. Hak dan kewajiban badan hukum terpisah dari hak dan kewajiban para anggota-anggotanya.[38]

Berangkat dari pemaparan di atas, maka zakat badan hukum dapat didefinisikan sebagi zakat harta yang wajib dikeluarkan oleh badan hukum atau lembaga yang dimiliki oleh muslim untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya atau mustahiq sesuai dengan syariat Islam dan hukum serta regulasi yang berlaku di suatu negara. Pada penelitian ini, badan hukum yang dimaksud adalah badan hukum yang *profitable,* bertujuan untuk mengembangkan harta dan mencari laba atau keuntungan*,* yaitu lembaga keuangan Syariah, seperti Baitul Mal wa Tamwil (BMT), koperasi syariah dan bank syariah.

---

[37] Bambang Purwoko, *Memahami Bentuk..*, h. 12.
[38] R. Soeroso, *Pengantar Ilmu.,* h. 238.

3. Badan hukum sebagai subyek hukum

Pengertian subjek hukum berarti perbuatan manusia yang dituntut oleh Allah berdasarkan ketentuan hukum syara. Perbuatan yang dibebani hukum dalam ushul fiqh dikenal dengan istilah mukalaf. Subjek hukum terdiri dari dua macam yaitu manusia sebagai subjek hukum dan badan hukum, dalam rukun akad, kedua subjek hukum tersebut berkedudukan sebagai *aqidain*. Namun agar *aqidain* dapat mengadakan bisnis secara sah, maka harus memenuhi syarat kecakapan *(ahliyah)* dan kewenangan *(wilayah)* bertindak di hadapan hukum.[39]

Menurut teori tradisional, subyek hukum adalah orang yang merupakan subyek dari suatu kewajiban hukum atau suatu hak. Jika ”hak” *(Berechtigung)* dipahami bukan semata sebagai hak refleks, melainkan wewenang hukum untuk mendesak (melalui gugatan hukum) dipenuhinya gugatan hukum ,yakni wewenang hukum untuk berpartisipasi dalam penciptaan keputusan pengadilan yang membentuk sebuah norma individual yang memerintahkan eksekusi sanksi sebagai reaksi terhadap tidak dipatuhinya suatu kewajiban; dan jika seseorang mempertimbangkan bahwa subyek dari wewenang hukum untuk menciptakan atau menerapkan norma hukum sama sekali tidak selalu disebut sebagai hukum, maka akan lebih mudah untuk membatasi konsep ”subyek hukum” pada subyek kewajiban hukum dan untuk membedakan antara konsep ”subyek kewajiban hukum”dari konsep” subyek wewenang hukum”.[40]

Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah pasal 1 ayat (2) menyebutkan bahwa: *“Subyek hukum adalah orang perseorangan, persekutuan, atau badan usaha yang berbadan hukum atau tidak berbadan hukum yang memiliki kecakapan hukum untuk mendukung hak dan kewajiban.”*

---

[39] Burhanudin S, *Hukum Bisnis*., h. 3.

[40] Hans Kelsen, *Teori Hukum Murni*, (Bandung: Nusa Media, 2011), h. 190.

Secara garis besar, ada dua macam subyek hukum, *pertama, Natuurlijk person,* adalah *mens person* yang disebut orang atau manusia. *Kedua, recht person,* adalah yang berbentuk badan hukum yang dapat dibagi dalam: (1) Publiek Recht-person, yang sifatnya ada unsur kepentingan umum, seperti negara; (2) Privat Recht-person/Badan hukum privat, yang mempunyai sifat/ adanya usnur kepentingan individual.[41]

Berkaitan badan hukum sebagai subyek hukum, setidaknya ada empat teori mengenai keberadaan badan hukum sebagai subyek hukum:

a. *Teori fiksi (F. C.von Savigny, C.W. Opzoomer dan Houwing)*

Menurut teori ini badan hukum dianggap buatan negara, sebenarnya badan hukum itu tidak ada, hanya orang yang menghidupkan bayanganya untuk menerangkan sesuatu dan terjadi karena manusia yang membuat berdasarkan hukum. Jadi merupakan orang buatan hukum atau "peson ficta".[42]

b. *Teori kekayaan tujuan (A. Brinz dan EJJ van der Heyden)*

Menurut teori ini kekayaan badan hukum itu kekayaan seseorang, tetapi kekayaan itu terikat pada tujuannya (Zweekvermogen). Tiap hak tidak ditentukan oleh suatu subyek tetapi ditentukan oleh suatu tujuan. Menurut teori ini hanya manusialah yang bisa menjadi subyek hukum dan badan hukum adalah untuk melayani kepentingan tertentu. Dalam teori A. Brinz hanya dapat nenerangkan dasr yuridis dan yayasan.[43]

---

[41] R. Soeroso, *Pengantar Ilmu.*, h. 228.
[42] *Ibid.,* h. 243.
[43] *Ibid..*

c. ***Teori organ atau teori peralatan atau kenyataan (Otto von Gierke)***

Menurut teori ini badan hukum adalah sesuatu yang sungguh-sungguh ada didalam pergaulan yang mewujudkan kehendaknya dengan perantaraan alat-alatnya (organ) yang ada padanya (pengurusnya),jadi bukanlah sesuatu fiksi tapi merupakan makhluk yang ada sungguh-sungguh secara abstrak dari kontruksi yuridis.[44]

Teori milik kolektif atau popriete Collectief (W.L.P.A.Molengraff dan marcel planiol). Dalam teori ini badan hukum ialah harta yang tidak dapat dibagi-bagi dari anggota-anggota secara bersama-sama. Hak/kewajiban badan hukum pada hakikatnya dalam hak/kewajiban para anggota bersama-sama, oleh karenanya badan hukum hanyalah kontruksi yuridis, jadi pada hakikatnya abstak.[45]

d. ***Teori Duguit***

Sesuai dengan ajarannnya tentang fungsi sosial maka juga dalam teori ini Duguit tidak mengakui badan hukum sebagai subyek hukum tetapi hanya fungsi-fungsi sosial yang harus dilaksananankan. Manusia sajalah sebagai subyek hukum, lain dari pada manusia tidak ada subyek hukum.[46]

e. ***Teori Eggens***

Dalam teori ini badan hukum adalah suatu ”hulpfiguur”, karena adanya diperlukan dan dibolehkan hukum, demi untuk menjalankan hak-hak dengan sewajarnya (behoorlijk). Bahwa dalam hal-hal tertentu keperluan itu dirasakan, oleh karena hukum hendak memperlakukannnya sesuatu romongn orang yang besama-sama mempunyai kekayaan dan tujuan tertentu sebagai suatu kesatuan, karena seseorang subyek hukum (manusia) tidak

[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*,h. 243-244.
[46] *Ibid.,* h. 244.

dapat (brewenag) sendiri-sendiri bertindak dalam rangkaian peristiwa-peristiwa hukum itu.[47]

4. Dasar Hukum Zakat Badan Hukum

Setidaknya ada beberapa dasar hukum yang menjadi landasan kewajiban zakat badan hukum. Ada dasar hukum dari al-Quran, al-Sunnah, undang-undang dan Peraturan Mahkamah Agung No. 2 tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum ekonomi Syariah.

a. *Dasar hukum dari al-Quran*

1) Surat al-Baqarah ayat 267:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ ۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾

"Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang kami keluarkan dari bumi untuk kamu. dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memincingkan mata terhadapnya. dan Ketahuilah, bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji."

2) Surat al-Taubah ayat 103:

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui."

Bila dianalisa dengan pendekatan *uṣul fiqh*, maka dalil-dalil di atas dapat dikategorikan dalil umum atau *mujmal*.[48] Ayat 267

[47] *Ibid.*

[48] Mujmal yaitu, suatu ungkapan yang menunjukkan sesuatu yang masih umum, tidak ada batasan dan tidak menunjukkan pada suatu secara spesifik dan tidak tertentu. Lafaẓ Mumal hakikatnya tidak dapat diketahui kecuali dengan *qorīnah* atau penjelas. Dalam kitab *al-Mu'tamad* disebutkan:

Surat al-Baqarah menggunakan kata الذين امنوا yang berarti masih umum. Maksudnya semua orang yang beriman diperintahkan untuk berinfaq. Menurut Ibnu Katsīr yang dimaksud infaq dalam ayat tersebut adalah sedekah.[49] Sebagaimana dijelaskan di atas, sedekah ada dua macam, yaitu sedekah wajibdan sedekah sunnah. Menurut penulis, ayat di atas lebih condong pada arti sedekah wajib, hal ini berdasarkan penafsiran Alī dan al-Saddī yang menafsirkan kata ما كسبتم dengan emas, perak dan buah-buahan serta tanaman yang dihasilkan dari pertanian. Sementara menurut Mujāhid ما كسبتم adalah harta perdagangan.[50] Imam al-Syaukānī secara jelas menyatakan bahwa ayat ini turun sebagai perintah untuk berzakat.[51] Yūsuf al-Qaradāwī juga berpendapat demikian.[52]

Sementara ayat kedua (surat al-Taubah ayat 103), menunjukkan lebih spesifik, yaitu menggunakan kata صدقة yang berarti zakat. *Qorinah*-nya adalah lafaẓ تطهرهم وتزكيهم بها. Artinya ayat ini lebih khusus, karena menunjukkan perintah untuk mengambil zakat, sementara zakat tidak dapat diambil dari setiap orang mukmin secara umum. Ada batasan yang membuat ayat ini berarti khusus, yaitu zakat diambil dari orang mukmin yang mempunyai harta yang wajib dizakati, jumlahnya minimal satu nisab, harta tersebut dimiliki lebih dari setahun (kecuali rikaz dan pertanian), harta tersebut merupakan kelebihan dari kebutuhan pokok dan batasan-batasan lain. Namun demikian, keumuman mengenai jumlah orang yang memiliki harta masih saja berlaku,

---

المجمل هو ما أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا يلزم عليه (Abu al-Ḥusain al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/293. Lihat juga al-'Aṭṭār, *Ḥāsyiyah al-'Aṭṭār 'ala Syraḥ al-Jala.l al-Maḥallī 'ala Jam'i al-Jawāmi', (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), VI/90.

[49] Abū al-Fidā' Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Quran al-'Aẓīm, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/697.

[50] *Ibid.*

[51] Imam al-Syaukānī, *Fatḥ al-Qadīr, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/43.

[52] Yūsuf al-Qaraḍāwi, *Fiqh al-Zakah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/303.

artinya, apakah harta dimiliki bersama atau milik perseorangan tetap dikenakan wajib zakat.

b. ***Dasar hukum dari al-Sunnah***

Hadis riwayat Bukhārī dari Anas bin Mālik:

وَعَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه أَنَّ أَبَا بَكْرٍ اَلصِّدِّيقَ رضي الله عنه كَتَبَ لَهُ (هَذِهِ فَرِيضَةُ اَلصَّدَقَةِ اَلَّتِي فَرَضَهَا رَسُولُ اَللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَلَى اَلْمُسْلِمِينَ وَاَلَّتِي أَمَرَ اَللَّهُ بِهَا رَسُولَهُ فِي أَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ مِنَ اَلْإِبِلِ فَمَا دُونَهَا اَلْغَنَمُ فِي كُلِّ خَمْسٍ شَاةٌ فَإِذَا بَلَغَتْ خَمْسًا وَعِشْرِينَ إِلَى خَمْسٍ وَثَلَاثِينَ فَفِيهَا بِنْتُ مَخَاضٍ أُنْثَى فَإِنْ لَمْ تَكُنْ فَابْنُ لَبُونٍ ذَكَرٍ فَإِذَا بَلَغَتْ سِتًّا وَثَلَاثِينَ إِلَى خَمْسٍ وَأَرْبَعِينَ فَفِيهَا بِنْتُ لَبُونٍ أُنْثَى، فَإِذَاً بَلَغَتْ سِتًّا وَأَرْبَعِينَ إِلَى سِتِّينَ فَفِيهَا حِقَّةٌ طَرُوقَةُ اَلْجَمَلِ فَإِذَاً بَلَغَتْ وَاحِدَةً وَسِتِّينَ إِلَى خَمْسٍ وَسَبْعِينَ فَفِيهَا جَذَعَةٌ فَإِذَا بَلَغَتْ سِتًّا وَسَبْعِينَ إِلَى تِسْعِينَ فَفِيهَا بِنْتَا لَبُونٍ فَإِذَا بَلَغَتْ إِحْدَى وَتِسْعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ فَفِيهَا حِقَّتَانِ طَرُوقَتَا اَلْجَمَلِ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتُ لَبُونٍ وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةٌ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ إِلَّا أَرْبَعٌ مِنَ اَلْإِبِلِ فَلَيْسَ فِيهَا صَدَقَةٌ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبُّهَاوَفِي صَدَقَةِ اَلْغَنَمِ سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاة شَاةٌ، فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ إِلَى مِائَتَيْنِ فَفِيهَا شَاتَانِ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى مِائَتَيْنِ إِلَى ثَلَاثِمِائَةٍ فَفِيهَا ثَلَاثُ شِيَاه فَإِذَا زَادَتْ عَلَى ثَلَاثِمِائَةٍ فَفِي كُلِّ مِائَةٍ شَاةٌ، فَإِذَا كَانَتْ سَائِمَةُ اَلرَّجُلِ نَاقِصَةً مِنْ أَرْبَعِينَ شَاة شَاةً وَاحِدَةً فَلَيْسَ فِيهَا صَدَقَةٌ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبُّهَا. وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ اَلصَّدَقَةِ وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ وَلَا يُخْرَجُ فِي اَلصَّدَقَةِ هَرِمَةٌ وَلَا ذَاتُ عَوَارٍ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اَلْمُصَّدِّقُ، وَفِي اَلرِّقَة رُبُعُ اَلْعُشْرِ فَإِنْ لَمْ تَكُن إِلَّا تِسْعِينَ وَمِائَةً فَلَيْسَ فِيهَا صَدَقَةٌ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبُّهَا وَمَنْ بَلَغَتْ عِنْدَهُ مِنَ اَلْإِبِلِ صَدَقَةُ اَلْجَذَعَةِ وَلَيْسَتْ عِنْدَهُ جَذَعَةٌ وَعِنْدَهُ حِقَّةٌ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ مِنْهُ اَلْحِقَّةُ وَيَجْعَلُ مَعَهَا شَاتَيْنِ إِنِ اِسْتَيْسَرَتَا لَهُ أَوْ عِشْرِينَ دِرْهَمًا وَمَنْ بَلَغَتْ

عِنْدَهُ صَدَقَةُ اَلْحِقَّةِ وَلَيْسَتْ عِنْدَهُ اَلْحِقَّةُ وَعِنْدَهُ اَلْجَذَعَةُ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ مِنْهُ اَلْجَذَعَةُ وَيُعْطِيهِ اَلْمُصَدِّقُ عِشْرِينَ دِرْهَمًا أَوْ شَاتَيْنِ) [53]

"Dari Anas bahwa Abu Bakar ash-Shiddiq Ra. menulis surat kepadanya: 'Ini adalah kewajiban zakat yang diwajibkan oleh Rasulullah Saw. atas kaum muslimin. Yang diperintahkan Allah atas rasul-Nya ialah setiap 24 ekor unta ke bawah wajib mengeluarkan kambing, yaitu setiap kelipatan lima ekor unta zakatnya seekor kambing. Jika mencapai 25 hingga 35 ekor unta, zakatnya seekor anak unta betina yang umurnya telah menginjak tahun kedua, jika tidak ada zakatnya seekor anak unta jantan yang umurnya telah menginjak tahun ketiga. Jika mencapai 36 hingga 45 ekor unta, zakatnya seekor anak unta betina yang umurnya telah menginjak tahun ketiga. Jika mencapai 46 hingga 60 ekor unta, zakatnya seekor anak unta betina yang umurnya telah masuk tahun keempat dan bisa dikawini unta jantan. Jika mencapai 61 hingga 75 ekor unta, zakatnya seekor unta betina yang umurnya telah masuk tahun kelima. Jika mencapai 79 hingga 90 ekor unta, zakatnya dua ekor anak unta betina yang umurnya telah menginjak tahun kedua. Jika mencapai 91 hingga 120 ekor unta, maka setiap 40 ekor zakatnya seekor anak unta betina yang umurnya masuk tahun ketiga dan setiap 50 ekor zakatnya seekor unta betina yang umurnya masuk tahun keempat. Bagi yang hanya memiliki 4 ekor unta, tidak wajib atasnya zakat kecuali bila pemiliknya menginginkan. Mengenai zakat kambing yang dilepas mencari makan sendiri, jika mencapai 40 hingga 120 ekor kambing, zakatnya seekor kambing. Jika lebih dari 120 hingga 200 ekor kambing, zakatnya dua ekor kambing. Jika lebih dari 200 hingga 300 kambing, zakatnya tiga ekor kambing. Jika lebih dari 300 ekor kambing, maka setiap 100 ekor zakatnya seekor kambing. Apabila jumlah kambing yang dilepas mencari makan sendiri kurang dari 40 ekor, maka tidak wajib atasnya zakat kecuali jika pemiliknya menginginkan. Tidak boleh dikumpulkan antara hewan-hewan ternak terpisah dan tidak boleh dipisahkan antara hewan-hewan ternak yang terkumpul karena takut mengeluarkan zakat. Hewan ternak kumpulan dari dua orang, pada waktu zakat harus kembali dibagi rata antara keduanya. Tidak boleh dikeluarkan untuk zakat hewan yang tua dan yang cacat, dan tidak boleh dikeluarkan yang jantan kecuali

---

[53] Muhammad bin Ismail Abu Abdullah Al-Bukhārī, *Shoḥīh al-Bukhārī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), V/435, hadis No. 1450; Abū Daud, *Sunan Abū Daud, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), V/97, hadis No. 1570; Al-Nasā'ī, *Sunan al-* Nasā'ī, *(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), V/20, hadis No. 2446; Al-Turmudzī, *Sunan al-Turmudzī. (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), III/65, hadis No. 624; Ibnu Mājah, *Sunan Ibni Mājah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), V/463, hadis No. 1879; lihat juga Ahmad Bin Hanbal, *Musnad Ahmad, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/76, hadis No. 73.

jika pemiliknya menghendaki. Tentang zakat perak, setiap 200 dirham zakatnya seperempatnya (2 1/2%). Jika hanya 190 dirham, tidak wajib atasnya zakat kecuali bila pemiliknya menghendaki. Barangsiapa yang jumlah untanya telah wajib mengeluarkan seekor unta betina yang seumurnya masuk tahun kelima, padahal ia tidak memilikinya dan ia memiliki unta betina yang umurnya masuk tahun keempat, maka ia boleh mengeluarkannya ditambah dua ekor kambing jika tidak keberatan, atau 20 dirham. Barangsiapa yang sudah wajib mengeluarkan seekor anak unta betina yang umurnya masuk tahun keempat, padahal ia tidak memilikinya dan ia memiliki unta betina yang umurnya masuk tahun kelima, maka ia boleh mengeluarkannya ditambah 20 dirham atau dua ekor kambing."

Pada dasarnya hadis-hadis di atas berkaitan tentang zakat perkongsian *(syirkah)* pada kepemilikan binatang ternak, namun hal ini dapat diterapkan pada zakat perkongsian kepemilikan harta kekayaan lainnya, termasuk saham badan hukum atau perusahaan. Kepemilikan harta yang *profitable* atau bertujuan untuk mengembangkan harta dan mencari keuntungan dari modal, wajib dizakati sebagaimana kepemilikan binatang ternak.

c. ***Dasar hukum dari undang-undang***

1) Undang-undang No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat pasal 1 ayat (2) menyebutkan bahwa: *"Zakat adalah harta yang wajib disisihkan oleh seorang muslim atau badan yang dimiliki oleh orang muslim sesuai dengan ketentuan agama untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya."* Dan pasal 11 ayat (2) yang menyatakan:

   "Harta yang dikenai zakat adalah: a) emas, perak dan uang; b) perdagangan dan perusahaan; c) hasil pertanian, hasil perkebunan dan hasil perikanan; d) hasil pertambangan; e) hasil peternakan; f) hasil pendapatan dan jasa; g) rikaz;"

2) undang-undang No. 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat pada pasal 1 ayat (2) disebutkan bahwa *"Zakat adalah harta yang wajib dikeluarkan oleh seorang muslim atau badan usaha untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya sesuai dengan syariat Islam."* Pasal 4 ayat (2) menyatakan:

   "Zakat mal sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi: a) emas, perak, dan logam mulia lainnya; b) uang dan surat berharga lainnya; c) perniagaan; d) pertanian, perkebunan, dan kehutanan; e) peternakan

dan perikanan: f) pertambangan; g) perindustrian; h) pendapatan dan jasa; dan i) rikaz."

d. ***Dasar hukum KHES***

Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) tahun 2008 mendefinisikan zakat pada pasal 675 ayat (1) "*Zakat adalah harta yang wajib disisihkan oleh seorang muslim atau lembaga yang dimiliki oleh muslim untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya."*Pasal 680 menyatakan: *"Zakat diwajibkan terhadap barang-barang hasil produksi apabila telah memenuhi syarat."* Pasal 681 menyatakan: *"Zakat dikenakan juga pada produk lembaga keuangan syari'ah, baik bank maupun non-bank, yang ketentuannya disesuaikan menurut akad masing-masing produk."* Pasal 685 menyatakan: *"Yang berkewajiban zakat adalah orang atau badan hukum."*

5. Syarat zakat badan Hukum

a. ***Syarat Badan Hukum yang Wajib Zakat***

1) Badan hukum yang wajib zakat merupakan tempat bekerja orang-orang yang beragama Islam, atau setidaknya sebagian besar yang bekerja adalah orang Islam.
2) Badan hukum yang wajib zakat merupakan badan hukum yang menjalankan usaha yang *profitable* dan berkembang. Hal ini sesua dengan persyaratan zakat yang disebutkan dalam Ensiklopedi Fikih:

النّماء: ووجه اشتراطه على ما قال ابن الهمام ، أنّ المقصود من شرعيّة الزّكاة بالإضافة إلى الابتلاء مواساة الفقراء على وجهٍ لا يصير به المزكّي فقيرًا ، بأن يعطي من فضل ماله قليلًا من كثيرٍ ، والإيجاب في المال الّذي لا نماء له يؤدّي إلى خلاف ذلك مع تكرّر السّنين.[54] ويشترط كون المال نامياً؛ لأن معنى الزكاة وهو النماء لا يحصل إلا من المال النامي، وليس المقصود حقيقة النماء، وإنما كون المال معداً للاستنماء

[54] Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/8172. Lihat Juga Imam al-Syaukānī, *Fatḥ al-Qadīr, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), III/464.

بالتجارة أو بالسوم أي الرعي عند الجمهور؛ لأن الإسامة سبب لحصول الدر والنسل والسمن، والتجارة سبب لحصول الربح، فيقام السبب مقام المسبب. [55]

3) Usaha yang dijalankan oleh badan hukum tersebut merupakan usaha yang halal;
4) Badan hukum tersebut tidak memiliki hutang yang apabila dibayar, maka asetnya tidak sampai satu nisab. Persyaratan ini berdasarkan pendapat ulama Hanbaliyah:

الدين يمنع وجوب الزكاة في الأموال الباطنة وهي الأثمان (النقود) وعروض التجارة، لقول عثمان بن عفان: «هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دين، فليؤده، حتى تخرجوا زكاة أموالكم» وفي رواية: «فمن كان عليه دين، فليقض دينه، وليترك بقية ماله» قال ذلك بمحضر من الصحابة، فلم ينكروه، فدل على اتفاقهم عليه. [56]

Wahbah al-Zuhailī menambahkan bahwa apabila aset yang ada digunakan untuk membayar hutang sisa harta tidak mencapai satu nisab, sementara tidak ada harta lain yang dapat digunakan untuk membayar hutang, maka tidak wajib zakat. Al-Zuḥailī menyatakan:

ويمنع الدين الزكاة إذا كان يستغرق النصاب أو ينقصه، ولا يجد ما يقضيه سوى النصاب، أو ما لا يستغني عنه، مثل أن يكون عليه عشرون مثقالاً، وعليه مثقال أو أكثر أو أقل مما ينقص به النصاب إذا قضاه به، ولا يجد قضاء له من غير النصاب. فإن كان له ثلاثون مثقالاً وعليه عشرة، فعليه زكاة العشرين، وإن كان عليه أكثر من عشرة، فلا زكاة عليه، أي أن مقدار الدين لا يمنع الزكاة إذا زاد ماله عن الدين، فإن كان الدين مساوياً نصاب الزكاة أو ينقصه، فهذا هو الذي يمنع الزكاة. [57]

Sementara Imam Syafi'ī dalam *qoul jadīd* sebagaimana dikutip al-Zuḥailī berpendapat bahwa meskipun hutang itu

---

[55] Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī.*, III/163.
[56] *Ibid.*, III/171.
[57] *Ibid.*

besar sehingga bila harta digunakan untuk membayar maka sisanya tidak mencukupi satu nisab pemiliknya tetap wajib membayar zakat:

الدين الذي يستغرق أموال الزكاة أو ينقص المال عن النصاب لا يمنع وجوب الزكاة، فتجب الزكاة على مالك المال؛ لأن الزكاة تتعلق بالعين، والدين يتعلق بالذمة، فلا يمنع أحدهما الآخر كالدين وأرش الجناية. [58]

b. *Syarat harta yang dizakati*

Dalam ensiklopedi fiqih dijelaskan mengenai syarat-syarat zakat:

1) Harta dimiliki oleh pihak (perorangan atau badan hukum) yang jelas, maka tidak diwajibkan atas harta yang tidak ada pemiliknya yang jelas;

كون المال مملوكًا لمعيّنٍ: فلا زكاة فيما ليس له مالك معيّن. [59]

2) Kepemilikan sebagaimana disebut di atas merupakan kepemilikan yang mutlak.

ان يكون ملكيّة المال مطلقةً: وهذه عبارة الحنفيّة ، وعبّر غيرهم بالملك التّامّ: وهو ما كان في يد مالكه ينتفع به ويتصرّف فيه.[60]

3) Harta tersebut merupakan kelebihan dari kebutuhan pokok. Syarat ini merupakan persyaratan yang dikemukakan oleh ulama Hanafiyah. Berdasarkan hal ini, para ulama mengatakan, 'Tidak adazakatuntukkitabreferensi yang digunakan oleh pemiliknya atau bukan pemiliiknya, meskipun nilainya melebihi satu nishab. Demikian pula, tidak adazakatuntuk rumah yang ditinggali, perabot rumah, hewan tunggangan, dan semacamnya.

الزّيادة على الحاجات الأصليّة: وهذا الشّرط يذكره الحنفيّة. وبناءً عليه قالوا: لا زكاة في كتب العلم المقتناة لأهلها وغير أهلها ولو كانت

[58] *Ibid.*, III/172.
[59] Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait, *al-Mausū'ah.*, II/8167.
[60] Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait, *al-Mausū'ah.,* II/8173.

تساوي نصبًا، وكذا دار السّكنى وأثاث المنزل ودوابّ الرّكوب ونحو ذلك.[61]

4) Harta tersebut berada dalam kepemilikan badan usaha telah berlangsung selama satu tahun qomariyah atau tahun hijriyah.

الحول: المراد بالحول أن يتمّ على المال بيد صاحبه سنةً كاملةً قمريّةً ، فإن لم تتمّ فلا زكاة فيه.[62] ولا زكاة بالاتفاق على ما لم يحل عليه الحول، أي يمضي عليه سنة.[63]

Hal ini berdasarkan hadis riwayat Aisyah:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– يَقُولُ لاَ زَكَاةَ فِى مَالٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ.[64]

"Dari 'Aisyah Ra. Berkata: 'Aku mendengar Rasulullah Saw. bersbda: Tidak diwajibkan zakat atas harta sampai ia mencapai satu tahun."

5) Harta tersebut harus mencapai satu nisab. Hal ini akan dijelaskan pada subbab di bawah ini.

6. Nisab dan haul zakat badan hukum

Berkaitan dengan nishab zakat badan hukum atau perusahaan, Yūsuf al-Qaraḍāwī menyatakan:

فإذا أردنا أن نأخذ بهذا الاتجاه وهو النظر إلى الأسهم تبعا لنوع الشركة التجارية التي يكون السهم جزءا من رأس مالها، فإني أختار هنا أن تعامل الشركات –أيا كان نوعها– معاملة الأفراد، إذا ملكوا ما تملكه الشركات من مصانع أو متاجر، فالشركات الصناعية أو شبه الصناعية، وأعني بها تلك التي تضع رأس مالها أو جله في أجهزة وآلات ومبان وأدوات، كالمطابع والمصانع، والفنادق، وسيارات النقل والأجرة

[61] *Ibid.*

[62] *Ibid.*, II/8174.

[63] Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islāmī*, III/160.

[64] Ibnu Mājah, *Sunan Ibni Mājah.,* V/440, hadis No. 1864; lihat juga Abu Bakar Ahmad bin al-Husain bin Ali al-Baihaqī, *Sunan al-Baihaqī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/56, hadis No. 7524.

ونحوها، هذه الشركات لا تؤخذ الزكاة من أسهمها بل من إيرادها وربحها الصافي بمقدار العشر كما رجحناه في زكاة المستغلات، وكما نعامل المصانع والفنادق ونحوها لو كانت ملكًا للأفراد على ما اخترناه من قبل. أما الشركات التجارية وهي التي جل رأس مالها في منقولات تتاجر فيها ولا تبقى عينها، فهذه تؤخذ الزكاة بمقدار ربع العشر (٥, ٢ في المائة) بعد طرح قيمة الأصول الثابتة من الأسهم، كما ذكرنا في عروض التجارة: أن الزكاة في رأس المال المتداول المتحرك، وهذه المعاملة للشركات التجارية هي نفس المعاملة التي تعامل بها المحلات التجارية إذا كانت ملكًا للأفراد ولا فرق.[65]

Menurut pemikiran Yūsuf Qaraḍāwī, jika diambil dari pendapat yang melihat saham sesuai dengan jenis perusahaan dagangnya, di mana saham merupakan bagian dari modal perusahaan, maka ia lebih cenderung menyamakan perusahaan-perusahaan itu (apa pun jenisnya) layaknya individu-individu. Perusahaan-perusahaan industri atau semi industri yang dimaksudkan adalah perusahaan-perusahaan yang modalnya terletak dalam perlengkapan, alat-alat, gedung-gedung, dan perabot, seperti percetakan, pabrik, hotel, kendaraan angkutan, taksi dan lain-lain zakatnya tidak diambil dari saham-sahamnya, namun diambil dari keuntungan bersihnya sebesar 10 %. Sedangkan perusahaan perdagangan, yaitu perusahaan yang kebanyakan modalnya terletak dalam bentuk barang yang diperjual-belikan dan materinya tidak tetap, maka zakatnya diambil dari sahamnya, sesuai dengan harga yang berlaku di pasar, ditambah dengan keuntungannya. Oleh karena itu, zakatnya sekitar 2.5 %, setelah nilai peralatan yang masuk dalam saham, dikeluarkan. Hal ini sesuai dengan pendapat beliau mengenai harta perdagangan yaitu, bahwa zakatnya wajib atas modal yang bergerak. Perlakuan terhadap perusahaan-perusahaan dagang ini sama dengan perlakuan terhadap toko-toko dagang yang dimiliki perorangan.[66]

Yūsuf Qaraḍāwī berpendapat bahwa nisab zakat profesi atau perusahaan yang profitable adalah senilai dengan 85 gram emas. Sementara ukuran zakatnya adalah 2,5 %. Sementara Syaikh

[65] Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Zakah.*, I/456.
[66] Diterjemahkan oleh Ririn Fauziyah dalam, Pemikiran Yusuf Qardhawi., h. 166.

Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin ketika menjawab mengenai zakat perusahaan beliau menyatakan:

> "...... berusahaan-persahaan yang bergerak dalamindustri perdagangan wajib padanya zakat perdagangan. Dan tidak wajib pada alat-alat, perangkat keras, mobil, bangunan, peralatan yang ingin digunakan dan tidak ingin dijual untuk mengambil keuntungan. Atas dasar ini, maka cara menghitung zakat di akhir tahun adalah bahwa dihitung apa yang ada dalam simpanan perusahaan yang telah dibeli dan bertujuan untuk dijual... semua itu ditambah uang tunai yanga da di perusahaan atau yang engkau simpan di bank. Ditambah lagi dengan piutang yang ada di tangan manusia yang engkau harapkan bisa ditagih. Kemudian engkau keluarkan zakatnya sebanyak 2,5 %."[67]

Berkaitan dengan nisab zakat badan hukum sebagaimana disebutkan dalam pasal 685 KHES 2008, dijelaskan pada pasal berikutnya, yaitu pasal 686 yang menyatakan:

1. Zakat dihitung dari seluruh penghasilan yang didapatkan kemudian dikurangi oleh biaya kebutuhan hidup.
2. Besarnya nishab sama dengan besarnya nishab pada zakat barang yang memiliki nilai ekonomis, yaitu 85 gram emas. Mengenai ukurannya, dinisbahkan pada zakat perdagangan, yaitu 2,5%.

D. Kewajiban Zakat bagi Lembaga Keuangan Syariah

Berbagai bentuk badan hukum dalam lembaga keuangan syaraiah yang telah dijelaskan pada subbab sebelumnya wajib dizakati. Dalam hal ini yang mengeluarkan zakat adalah pimpinan atau yang mewakili pengelola lembaga-lembaga tersebut seperti direktur, manager dan sejenisnya. Zakat ini berbeda dari zakat pengelola lembaga tersebut sebagai person. Artinya, pengelola lembaga keuangan wajib mengeluarkan zakat dirinya sebagai zakat profesi yang diambil dari dana pribadi. Selain itu, pengelola juga bertanggung jawab mengeluarkan lembaga keuangan yang dananya diambil dari saldo lembaga.

---

[67] Syaikh Muhammad bin Shālih al-'Utsaimin, *Fatwa tentang Zakat Perusahaan,* alih bahasa Muhammad Iqbal Ghazali, (islamhouse.com, 2009), h. 4.

Lembaga keuangan syariah wajib dikeluarkan zakatanya, selain karena dasar hukum dan alasan-alasan yang telah dijelaskan pada subbab sebelumnya, juga karena lembaga keuangan syariah pada dasarnya adalah perusahaan atau badan hukum. Shbahaddin Zaim menjelaskan mengenai kewajiban zakat perusahaan atau badan hukum:

> *"The position with regard to the liability of the company issuing shares, to pay Zakah in respect of its net assets, in addition to the share holders paying Zakah in respect of shares in their hands, is, however, unclear. One view is that a company is a judicial person in its own right, distinct from the person of the shareholder, and that the payment of Zakah by him in respect of the shares he holds as a store of value, or goods for trade, does not absolve the company of its own distinct liability to pay Zakah in respect of its own net assets. The other view is that charging Zakah both from the shareholders in respect of their shares, as also from the company in respect of its net assets, may appear to amount to charging Zakah in respect of the same asset twice, within the same Zakah year, which is not permissible. This area may also need some more deliberation."*[68]

Berkaitan dengan badan hukum sebagai muzakki, dalam hal ini Undang-Undang No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat dalam pasal 1 ayat (3) menyebutkan bahwa: "*Muzakki adalah orang atau badan yang dimiliki oleh orang muslim yang berkewajiban menunaikan zakat.* Hal ini juga disebutkan dalam Undang-Undang No. 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat dalam pasal 1 ayat (5) yang menyebutkan bahwa: *"Muzaki adalah seorang muslim atau badan usaha yang berkewajiban menunaikan zakat".* Selain itu, dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah pasal 675 ayat (2) juga disebutkan bahwa*: "Muzaki adalah orang atau lembaga yang dimiliki oleh muslim yang berkewajiban menunaikan zakat."*

Berdasarkan pemikiran dan landasan hukum di atas, maka sudah sangat jelas bahwa badan hukum juga termasuk muzakki atau pihak yang mempunyai kewajiban untuk mengeluarkan zakat. Hal ini karena badan hukum juga mempunyai *ahliyatul adā'* dan *ahliyatul wujūb*. Badan hukum yang wajib zakat adalah badan hukum yang menjalankan usaha. Setidaknya ada lima bentuk usaha yang biasa dijalankan seuatu badan hukum, yaitu:

[68] I.A. Imtiazi, *et. all., Management of Zakah in Modern Moslem Society,* (second edition), (Karachi: The Islamic Development Bank, 2000), h. 16.

1. Bidang industri. Misalnya pabrik radio, tv, motor, mobil, tekstil, dan lain-lain;
2. Bidang perdagangan. Misalnya agen, makelar, toko besar, toko kecil, dan lain-lain;
3. Bidang jasa. Misalnya konsultan, penilai, akuntan, biro perjalanan, perhotelan, dan lain-lain;
4. Bidang agraris. Misalnya pertanian, peternak, perkebunan, dan lain-lain;
5. Bidang ekstraktif. Misalnya pertambangan, penggalian, dan lain-lain.[69]

E. Penutup

Macam dan jenis harta yang wajib dizakati mengalami perubahan dan perkembangan dari yang ditetapkan berdasarkan hadis atau praktik pada masa Rasulullah atau pada masa sahabat. Jenis, macam, nisab dan ukuran harta yang harus dikeluarkan zakatnya pada dasarnya sudah diatur secara skematis dalam hadis Rasulullah saw. Namun, seiring dengan perkembangan zaman, aktifitas ekonomi juga berkembang. Aktifitas dan lembaga atau institusi yang *profitable* banyak didirikan, salah satu contohnya adalah lembaga keuangan dan produknya.

Ulama kontemporer melakukan ijtihad progresif dan menyatakan bahwa lembaga atau badan usaha wajib di keluarkan zakatnya, meskipun hal tersebut tidak di ataur dalam hadis. Berdasarkan pemikiran dan hasil ijtihad ulama kontemporer, lembaga keuangan syariah dengan berbagai varian bentuknya wajib dikeluarkan zakatnya. Lembaga keuangan syariah merupakan badan hukum yang mempunyai *ahliyatul adā'* dan *ahliyatul wujūb.* Lembaga keuangan syariah termasuk badan hukum yang menjalankan usaha, baik bergerak dalam bidang jasa, maupun produk keuangan syariah.

[69] Richard Burton Simaratumpang, *Aspek Hukum Dalam Bisnis*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), h.1.

HUKUM JUAL BELI *(AL-BAI')* DENGAN SISTEM KREDIT

A. Pendahuluan

Jual beli sebagai salah satu bentuk mu'amalah telah berkembang, baik bentuk akad maupun cara yang digunakan untuk melaksanakan akad. Apa pun bentuk dan cara akad dalam mu'amalah, termasuk dalam jual beli, yang jelas salah satu syarat pokok yang harus dipenuhi adalah adanya rasa saling rela *(tarāḍin)* dan tidak adanya keterpaksaan.

Selain variatifnya bentuk akad dan cara pelaksanaan akad, dalam jual beli juga terdapat macam-macam cara pembayaran harga barang obyek jual beli dari sisi waktu. Ada pembayaran yang dilakukan sebelum barang diserahkan, yaitu dalam jual beli *salam* dan *istiṣnā'*. Ada juga pembayaran yang dilakukan secara berangsur setelah barang obyek jual beli diserahkan terlebih dahulu. Jual beli semacam ini dinamakan dengan jual beli dengan sistem kredit.

Lalu bagaimana jual beli semacam ini bila ditinjau dari perspektif fikih mu'amalah? Jual beli kredit, sebagai salah satu bentuk mu'amalah memang secara spesifik belum ditentukan hukumnya adalam *naṣṣ,* baik dalam al-Quran maupun al-Sunnah. Namun demikian, sebagai salah satu bentuk mu'amalah, hukum

jual beli dengan sistem kredit mengikuti kaidah "hukum dasar mu'amalah adalah halal sampai ada dalil yang mengharamkannya". Berdasarkan hal ini, secara sekilas kita bisa mendapatkan gambaran bahwa mengenai hukum jual beli dengan sistem kredit.

Kajian dalam sub-bab ini akan menelusuri lebih jauh mengenai hukum jual beli dengan sistem kredit dalam perspektif fikih. Kajian ini juga menjelaskan konsep dasar jual beli, konsep jual beli kredit, kajian argumen kelompok yang melarang dan memperbolehkan serta syarat-sayarat diperbolehkannya jual beli kredit.

B. Konsep Dasar Jual Beli

1. Definisi

Jaual beli *(al-bai')* secara etimologi atau bahasa adalah pertukaran barang dengan barang (barter). Jual beli merupkan istilah yang dapat digunakan untuk menyebut dari dua sisi transasksi yang terjadi sekaligus, yaitu menjual dan membeli.

Sementara secara terminologi, ada beberapa ulama yang mendefinisikan jual beli. Salah satunya adalah Imam Ḥanafi, beliau menyatakan bahwa jual beli adalah tukar menukar harta atau barang dengan cara tertentu atau tukar menukar sesuatu yang disenangi dengan barang yang setara nilai dan manfaatnya nilainya setara dan membawa manfaat bagi masing-masing pihak. Tukar menukar tersebut dilakukan dengan ijab qabul atau saling memberi *(Ta'āṭi)*. Adanya klausul membawa manfaat untuk mengecualikan tukar menukar yang tidak membawa manfaat bagi para pihak, seperti tukar menukar dirham dengan dirham, atau tukar menukar barang yang tidak disenangi atau tidak dibutuhkan seperti bangkai, debu dan seterusnya.[1] Menurut Imam Nawawī, jual beli adalah tukar

[1] Waḥbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 2005), V/1-2.

menukar barang atau sejenisnya.[2] Al-Syarbinī dalam kitab *Mugnī al-Mukhtāj* mendefisikannya:

"مُقَابَلَةُ مَالٍ بِمَالٍ عَلَى وَجْهٍ مَخْصُوصٍ"[3]

"Pertukaran harta dengan harta dengan cara tertentu"

Berdasarkan pemaparan berbagai definisi di atas, maka dapat diambil simpulan bahwa jual beli secara terminologi atau istilah adalah tukar menukar harta dengan harta, biasanya berupa barang dengan uang yang dilakukan secara suka sama suka dengan akad tertentu dengan tujuan untuk memiliki barang tersebut. Obyek jual beli berupa barang yang diperjualbelikan dan uang pengganti barang tersebut. Hal ini berbeda dengan sewa-menyewa atau ijarah yang obyeknya berupa manfaat suatu barang atau jasa. Suka sama suka merupakan kunci dari transaksi jual beli, karena tanpa adanya kesukarelaan dari masing-masing pihak atau salah satu pihak, maka jual beli tidak sah.

2. Dasar Hukum Jual Beli

Jual beli sebagai bagian dari mu'amalah mempunyai dasar hukum yang jelas, baik dari al-Quran, al-sunnah dan telah menjadi ijma' ulama dan kaum muslimin. Bahkan jual beli bukan hanya sekadar mu'amalah, akan tetapi menjadi salah satu media untuk melakukan kegiatan untuk saling tolong menolong sesama manusia.

a. *Dasar dalam al-Quran*

1. Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 275:

وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟

---

[2] Imam al-Nawawī, *Rauḍah al-Thalibīn wa 'Umdah al-Muftīn, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), *(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/400.

[3] Ibnu Qudamah, *Mughnī al-Mukhtāj ila Ma'rifati Alfaẓ al-Minhāj, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/400. Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbini, *Mughni al-Mukhtāj ilā Ma'rifah al-Alfaz, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), VI/212.

"Allah Telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"

Surat al-Baqarah ayat 282:

وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ

"Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli;"

2. Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 198

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ

"Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezki hasil perniagaan) dari Tuhanmu.

3. Firman Allah dalam surat al-Nisa' ayat 29:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.

b. *Dasar dalam al-Sunnah*

Dasar hukum yang berasal dari al-sunnah antara lain adalah sebagai berikut:

1. Hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan Rifa'ah bin Rafi' al-Bazar dan Hakim:

سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْكَسْبِ أَطْيَبُ أَوْ أَفْضَلُ قَالَ :"عَمَلُ الرَّجُلِ بِيَدِهِ وَكُلُّ بَيْعٍ مَبْرُورٍ".[4]

"Rasulullah SAW bersabda ketika ditanya salah seorang sahabat mengenai pekerjaan yang paling baik: Rasulullah ketika itu menjawab: pekerjaan yang dilakukan dengan tangan seseorang sendiri dan setiap jual beli yang diberkati (jual beli yang jujur tanpa diiringi kecurangan)"

---

[4] Badruddin al-'Ainī al-Ḥanafi, *'Umdatul Qārī Syarhu Ṣaḥih al-Bukhārī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XVII/289.

2. Rasululah SAW Bersabda:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ.[5]

"Rasulullah SAW bersabda: Sesungguhnya jual beli itu harus atas dasar saling merelakan"

3. Hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan Sufyan dari Abu Hamzah dari Hasan dari Abi S'aid:

عَنْ سُفْيَانَ عَنْ أَبِى حَمْزَةَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ عَنِ النَّبِىِّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ «التَّاجِرُ الصَّدُوقُ الأَمِينُ مَعَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ».[6]

"Dari Sufyan dari Abu Hamzah dari Hasan dari Abi S'aid dari Nabi SAW bersabda: pedagang yang jujur dan terpercaya itu sejajar (tempatnya di surga) dengan para Nabi, shiddiqin dan syuhadā'."

Sementara legitimasi dari ijma' adalah ijma' ulama dari berbagai kalangan madzhab telah bersepakat akan disyariatkannya dan dihalalkannya jual beli. Jual beli sebagai mu'amalah melalui sistem barter telah ada sejak zaman dahulu. Islam datang memberi legitimasi dan memberi batasan dan aturan agar dalam pelaksanaannya tidak terjadi kedzaliman atau tindakan yang dapat merugikan salah satu pihak. Selain itu, dalam konteks Indonesia juga ada legitimasi dari Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) pasal 56-115.

C. Rukun dan Syarat Jual Beli

Sebagai salah satu bentuk transaksi, dalam jual beli harus ada beberapa hal agar akadnya dianggap sah dan mengikat. Beberapa hal tersebut disebut sebagai rukun. Ulama Ḥanafiyah menegaskan bahwa rukun jual beli hanya satu, yaitu ijab. Menurut

[5] Muhammad bin Yazid Abu Abdillah al-Quzwainī, *Sunan Ibnu Mājah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/737.

[6] Muhammad bin Isā bin Saurah, bin Mūsā bin Dhahāk al-Tumudzī, *Sunan al-Turmudzī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), V/99.

mereka hal yang paling prinsip dalam jual beli adalah saling rela yang diwujudkan dengan kerelaan untuk saling memberikan barang. Maka jika telah terjadi ijab, disitu jual beli telah dianggap berlangsung. Tentunya dengan adanya ijab, pasti ditemukan hal-hal yang terkait dengannya, seperti para pihak yang berakad, obyek jual beli dan nilai tukarnya.

Jumhur Ulama menetapkan empat rukun jual beli, yaitu: para pihak yang bertransaksi (penjual dan pembeli), *ṣigat* (lafal ijab dan qabul), barang yang diperjualbelikan dan nilai tukar pengganti barang.[7]

Sementara syarat jual beli ada empat macam, yaitu syarat terpenuhinya akad *(syurūṭ al-in'iqād)*, syarat pelaksanaan jual beli *(syurūṭ al-nafādz)*, syarat sah *(syurūṭ al-ṣiḥḥah)*, dan syarat mengikat *(syurūṭ al-luzūm)*. Adanya syarat-syarat ini dimaksudkan untuk menjamin bahwa jual beli yang dilakukan akan membawa kebaikan bagi kedua belah pihak dan tidak ada yang dirugikan.

Pertama, syarat terbentuknya akad *(syuruṭ al-in'iqād)*. Syarat ini merupakan syarat yang harus dipenuhi masing-masing akad jual beli. Syarat ini ada empat, yaitu para pihak yang melakukan transaksi atau akad, akad, lokasi atau tempat terjadinya akad dan obyek transaksi. Syarat yang terkait dengan pihak yang melakukan transaksi atau akad ada dua,

1. Pihak yang melakukan transaksi harus berakal atau *mumayyiz*[8]. Dengan adanya syarat ini maka transaksi yang dilakukan oleh orang gila maka tidak sah. Meurut Ḥanafiyah dalam hal ini tidak disyaratkan balig, transaksi yang dilakukan anak kecil yang sudah mumayyiz adalah sah;
2. Pihak yang melakukan transaksi harus lebih dari satu pihak, karena tidak mungkin akad hanya dilakukan oleh satu

---

[7] Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islāmī .,* V/6.

[8] Mumayyiz adalah mempunyai kecakapan untuk membedakan mana yang baik dan yang buruk, mana yang merugikan dan mana yang tidak.

pihak, dimana dia menjadi orang yang menyerahkan dan yang menerima.

Syarat yang terkait dengan akad hanya satu, yaitu kesesuaian antara ijab dan qabul. Sementara mengenai syarat tempat akad, akad harus dilakukan dalam satu majelis. Sedangkan syarat yang berkaitan dengan barang yang dijadikan obyek transaksi ada empat, yaitu:

1. Barang yang dijadikan obyek transaksi harus benar-benar ada dan nyata. Transaksi terhadap barang yang belum atau tidak ada tidak sah, begitu juga barang yang belum pasti adanya, seperti binatang yang masih di dalam kandungan induknya;
2. Obyek transaksi berupa barang yang bernilai, halal, dapat dimiliki, dapat disimpan dan dimanfaatkan sebagaimana mestinya serta tidak menimbulkan kerusakan;
3. Barang yang dijadikan obyek transaksi merupakan hak milik secara sah, kepemilikan sempurna. Berdasarkan syarat ini, maka tidak sah jual beli pasir di tengah padang, jual beli air laut yang masih di laut atau jual beli panas matahari, karena tidak adanya kepemilikan yang sempurna;
4. Obyek harus dapat diserahkan saat transaksi. Berdasarkan syarat ini maka tidak sah jaul beli binatang liar, ikan di lautan atau burung yang berada di awang, karena tidak dapat diserahkan kepada pembeli.

Sementara syarat yang terkait ijab dan qabul ada tiga, yaitu:

1. Ijab dan qabul harus dilakukan oleh orang yang cakap hukum. Kedua belah pihak harus berakal, *mumayyiz*, tahu akan hak dan kewajibannya. Syarat ini pada hakikatnya merupakan syarat pihak yang berakad dan bukan syarat *ṣīgat* akad. Berkaitan dengan syarat ini, maka media transaksi berupa tulisan atau isyarat juga harus berasal dari pihak yang mempunyai kriteria dan memenuhi syarat tersebut;

2. Kesesuaian antara qabul dengan ijab, baik dari sisi kualitas maupun kuantitas. Pembeli menjawab semua yang diutarakan pembeli. Apabila pihak pembeli menjawab lebih dari ijab yang diungkapkan penjual, maka transkasi tetap sah. Sebaliknya, apabila pembeli mejawab lebih singkat dari ijab yang diucapkan penjual, maka transaksi tidak sah. Kesesuaian ini termasuk dalam harga dan sistem pembayaran;
3. Ijab dan qabul dilakukan dalam satu majlis, sekiranya para pihak yang melakukan transaksi hadir dalam satu tempat secara bersamaan, atau berada dalam suatu tempat yang berbeda, namun keduanya saling mengetahui. Artinya perbedaan tempat bisa dianggap satu majelis atau satu lokasi dan waktu karena berbagai alasan. Menurut ulama Mālikiyah, diperbolehkan transaksi (ijab dan qabul) dilakukan tidak dalam satu tempat. Ulama Syāfi'iyyah dan Ḥanbaliyah mengemukakan bahwa jarak antara ijab dan qabul tidak boleh terlalu lama. Adapun transaksi yang dilakukan dengann media surat juga sah, meskipun pihak-pihak yang bertransaksi tidak berada dalam satu lokasi, karena ungkapan yang ada dalam surat pada hakikatnya mewakili para pihak.

Kedua, syarat berlakunya akibat hukum jual beli *(syuruṭ al-nafādz)* ada dua, yaitu:

1. Kepemilikan dan otoritasnya. Artinya masing-masing pihak yang terlibat dalam transaksi harus cakap hukum dan merupakan pemilik otoritas atau kewenangan untuk melakukan penjualan atau pembelian suatu barang. Otoritas ini dapat diwakilkan kepada orang lain yang juga harus cakap hukum.[9]
2. Barang yang menjadi obyek transaksi jual beli benar-benar milik sah sang penjual, artinya tidak tersangkut dengan kepemilikan orang lain.

[9] Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al Islāmī*…,V/31.

Ketiga, syarat keabsahan akad jual beli ada dua macam, yaitu syarat umum dan syarat khusus. Adapun syarat umum adalah syarat-syarat yang telah disebutakan di atas dan ditambah empat syarat, yaitu;

1. Barang dan harganya diketahui (nyata);
2. Jual beli tidak boleh bersifat sementara *(muaqqat),* karena jual beli merupakan akad tukar menukar untuk perpindahan hak untuk selamanya;
3. Transaksi jual beli harus membawa manfaat, dengan demikian maka tidak sah jaul beli dirham dengan dirham yang sama;
4. Tidak adanya syarat yang dapat merusak transaksi, seperti syarat yang menguntungkan salah satu pihak. Syarat yang merusak yaitu syarat yang tidak dikenal dalam syara' dan tidak diperkenankan secara adat atau kebiasaan suatu masyarakat.[10]

Sementara syarat khusus ada lima, yaitu:

1. Penyerahan barang yang menjadi obyek transaksi sekiranya barang tersebut dapat diserahkan atau barang tidak bergerak dan ditakutkan akan rusak bila tidak segera diserahkan;
2. Diketahuinya harga awal pada jual beli *murābaḥah, tauliyah* dan *waḍī'ah;*
3. Barang dan harga penggantinya sama nilainya;
4. Terpenuhinya syarat *salam*, seperti penyerahan uang sebagai modal dalam jual beli salam;
5. Salah satu dari barang yang ditukar bukan hutang piutang.[11]

Selain syarat di atas, ada syarat tambahan yang menentukan keabsahan sebuah akad setelah syarat terbentuknya akad terpenuhi. Syarat tambahan ini ada empat macam, yaitu:

[10] *Ibid.,* V/32.
[11] *Ibid.,* V/43-44.

1. Pernyataan kehendak harus dilakukan secara bebas, tanpa paksaan dari pihak mana pun;
2. Penyerahan obyek transaksi jual beli tidak menimbulkan bahaya;
3. Bebas dari *garar*;
4. Bebas dari riba.

Syarat-syarat keabsahan di atas menentukan sah tidaknya sebuah akad jual beli. Apabila sebuah akad tidak memenuhi syarat-syarat tersebut meskipun rukun dan syarat terbentuknya akad sudah terpenuhi akad tidak sah. Akad semacam ini dinamakan akad fasid. Menurut ulama kalangan Ḥanafiyah akad fasid adalah akad yang menurut syara' sah pokoknya, tetapi tidak sah sifatnya. Artinya akad yang telah memenuhi rukun dan syarat terbentuknya tetapi belum memenuhi syarat keabsahannya.[12]

Keempat, syarat mengikat dalam akad jual beli.[13] Sebuah akad yang sudah memenuhi rukun dan berbagai syarat sebagaimana dijelaskan di atas, belum tentu membuat akad tersebut dapat mengikat para pihak yang telah melakukan akad. Ada syarat yang menjadikannya mengikat para pihak yang melakukan akad jual beli:

1. Terbebas dari sifat atau syarat yang pada dasarnya tidak mengikat para pihak;
2. Terbebas dari khiyar, akad yang masih tergantung dengan hak khiyar baru mengikat ketika hak khiyar telah berakhir, selama hak khiyar belum berakhir, maka akad tersebut belum mengikat.

Apa pun bentuk jual beli, apa pun cara dan media transaksinya, maka harus memenuhi syarat dan rukun sebagaimana dijelaskan di atas. Transaksi di dunia maya sebagi salah satu bentuk jual beli juga harus memenuhi syarat-syarat di atas.

---

[12] Ibnu Nujaim, *al-Asybāh wa al-Naẓāir,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1985), h. 337.

[13] Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al Islāmī…*, V/44-45.

D. Kajian Hukum Jual Beli dengan Sistem Kridit

1. Konsep Dasar Jual Beli dengan Sistem Kredit

Konsep dasar jual beli telah dijabarkan pada sub-bab di atas. Selanjutnya adalah penjelasan mengenai jual beli dengan sistem kredit. Namun sebelum menjelaskannya, perlu diketahui konsep kredit.

Kredit adalah sesuatu yang dibayar secara berangsur-angsur, baik itu jual beli maupun dalam pinjam-meminjam.Kredit dibolehkan dalam hukum jual beli secara Islami yang kajiannya secara mendalam dijabarkan pada sub-bab selanjutnya. Sistem jual beli ini dikenal dengan istilah atau *bai' bis-ṡaman al-ājil.* Adapun pengertian jual beli kredit secara istilah adalah menjual sesuatu dengan pembayaran tertunda, dengan cara *bai' bi al-taqsīṭ* memberikan cicilan dalam jumlah-jumlah tertentu dalam beberapa waktu secara tertentu, lebih mahal dari harga kontan.[14]

Maksud kredit adalah sesuatu yang dibayar secara berangsur-angsur, baik itu jual beli maupun pinjaman-meminjam. Misalnya seseorang memneli mobil ke sebuah dealer dengan uang muka 10 persen dan sisanya dibayar secara berangsur-angsur selama sekian tahun dan dibayar sekali dalam sebulan. Contoh lain, seorang ibu rumah tangga membeli alat-alat rumah tangga kepada seorang pedagang keliling, biasanya dilakukan atas dasar kepercayaan penuh antara kedua belah pihak, kadang-kadang menggunakan uangmuka dan terkadang tidak sama sekali, biasanya pembayaran dilakukan dengan angsuran satu kali dalam satu minggu.[15]

Jual beli kredit atau *ba'i biṡaman ājil* dikenal dengan jual beli tertangguh/kredit yaitu menjual sesuatu dengan disegerakan penyerahan barang-barang yang dijual kepada pembeli dan ditangguhkan pembayarannya. Dari segi bentuknya, jual beli ini

[14] Al Amien Ahmad, *Jual Beli Kredit Bagaimana Hukumnya?,* (Jakarta: Gema Insani Press, tth), h. 6.

[15] Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), h. 299

berbeda dengan *ba'i as-salam*, yang mana pembayaran dilakukan secara tunai sedangkan pengantaran barang ditangguhkan.[16]

Jual beli angsur (kredit) dikenal pula dengan *huurkoop* yaitu jual beli dengan cara mengangsur. Jual beli seperti ini terjadi biasanya pada masyarakat yang kemampuan bidang ekonominya kelas menengah ke bawah.[17]Jual beli kredit juga dapat diartikan sebagai suatu pembelian yang dilakukan terhadap suatu barang, yang mana pembayaran harga barang tersebut dilakukan secara berangsur-angsur sesuai dengan tahapan pembayaran yang telah disepakati oleh kedua belah pihak (pembeli dan penjual).[18]

Jual beli dengan sistem kredit adalah jual beli yang dilakukan tidak secara kontan dimana pembeli sudah menerima barang sebagai obyek jual beli, namun belum membayar harga, baik keseluruhan maupun sebagian. Pembayaran dilakukan secara angsur sesuai dengan kesepakatan. Sulaiman bin Turkī mendefinisikan jual beli kredit:

عَقْدٌ عَلَى مَبِيْعٍ حَالٍ ، بِثَمَنٍ مُؤَجَّلٍ، يُؤَدَى مُفَرَّقاً عَلَى أَجْزَاءٍ مَعْلُوْمَةٍ، فِي أَوْقَاتٍ مَعْلُوْمَةٍ. [19]

> *"Jual beli dimana barang diserahterimakan terlebih dahulu, sementara pembayaran dilakukan beberapa waktu kemudian berdasarkan kesepakatan"*

Dalam *ba'i muajil* terdapat beberapa ketentuan. Penentuan harga dalam jual beli dilakukan secara bertempo. Jika harga telah disepakati dalam kontrak jual beli, maka harga tersebut tidak berubah, yakni harga itu mengalami penurunan jika pembayaran dilakukan lebih cepat dari jadwal yang ditentukan, atau mengalami

[16] Hulwati, *Ekonomi Islam, Teori dan Praktiknya dalam Perdagangan Obligasi Syari'ah di Pasar Modal Indonesia dan Malaysia*, (Jakarta: Ciputat Press, 2009), h. 89

[17] Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah.,* h.304.

[18] Chairuman Pasaribu dan Suhrawardi K. Lubis, *Hukum Perjanjian dalam Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), h. 50

[19] Sulaiman bin Turki al-Turki, *Bai' al-Taqsiṭ wa Aḥkāmuhu'* (Saudi Arabia: Dār Isbiliya), II/348.

kenaikan jika terjadi keterlambatan pembayaran. [20] Jual beli secara kredit atau tempo tergolong jual beli yang diperbolejkan, jika tujuan orang yang melakukannya murni untuk mengambil manfaat dari barang yang ia beli atau untuk diperjualbelikannya kembali. [21]

Sistem jual semacam ini dapat dilakukan setelah ada kesepakatan antara pihak penjual dengan pembeli. Biasanya jual beli semacam ini dilaksanakan antara pihak penjual dan pembeli dengan berbagai pertimbangan. Jual beli dengan sistem kredit pada dasarnya dapat menguntungkan kedua belah pihak. Si pembeli dapat membayar harga barang secara angsur, sementara penjual akan mendapatkan keuntungan yang representatif dengan jangka waktu tertentu. Jangka waktu pembayaran angsuran mempertimbangkan kepentingan kedua belah pihak, sesuai dengan kesepakatan. Tidak terlalu pendek dan juga tidak terlalu pendek. Sulit sekali ditetapkan keuntungan krdit-kredit yang berjangka amat pendek yang ditujukan untuk memenuhi kebutuhan likuiditas usaha penawaran atas pinjam-meminjam jangka pendek ke dunia usaha.[22]

Dalam sektor produksi, permintaan total akan kredit jangka pendek bergantung pada volume investasi jangka panjang dan meluasnya kredit perdagangan (kredit yang diberikan oleh suatu perusahaan kepada perusahaan lainnya) sangat dominan. Kredit yang dibutuhkan untuk jangka waktu satu minggu atau satu bulan dapat diperkirakan pada tingkat makro.

2. Hukum Jual Beli Barang secara Kredit

Menurut Anwar Iqbal Qureshi, fakta-fakta yang objektif menegaskan bahwa Islam melarang setiap pembungaan uang. Hal

---

[20] Dimyauddin Djuwaini, *Pengantar Fiqh Muamalah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 126

[21] Said Abdul Azhim, *Jual Beli,* (Jakarta: Qishti Press, 2008), h. 35.

[22] Muhammad Najatulallah Shidiqi,*Bank Islam*,(Bandung: Pustaka, 1984), h. 124

ini tidak berarti bahwa Islam melarang perkreditan sebab menurut Qureshi sistem perekonomian modern tidak akan lancar tanpa adanya kredit dan pinjaman.[23]

Ulama dari empat madzhab, Syāfi'iyah, Ḥanafiyah, Mālikiyah, Ḥanbaliyah, Zaid bin Ali dan mayoritas ulama membolehkan jual beli dengan sistem ini, baik harga barang yang menjadi obyek transaksi sama dengan harga *cash* maupun lebih tinggi. Namun demikian mereka mensyaratkan kejelasan akad, yaitu adanya kesepahaman antara penjual dan pembeli bahwa jual beli itu memang dengan sistem kredit. Dalam transaksi semacam ini biasanya si penjual menyebutkan dua harga, yaitu harga *cash* dan harga kredit. Si pembeli harus jelas hendak membeli dengan *cash* atau kredit.[24]

Sebagai deskripsi untuk memperjelas, Ahmad hendak menjual mobilnya, ia menawarkannya kepada Burhan "Burhan, belilah mobilku ini, kalau *cash* 100 juta, kalau kredit selama satu tahun 120 juta." Kemudian Burhan menjawab "Oke, Aku beli dengan sistem kredit 120 juta selama setahun." Maka transaksi semacam ini diperbolehkan. Berbeda halnya bila dalam transaksi terjadi tawar menawar atau transaksi yang tidak jelas. Misalnya Ahmad menawarkan "Burhan, belilah mobilku ini, kalau *cash* 100 juta, kalau kredit selama satu tahun 120 juta." Kemudian Burhan menjawab "Oke, Aku beli." Tanpa ada kejelasan, apakah Burhan membeli dengan cara *cash* atau kredit, maka transaksi semacam ini tidak diperbolehkan. Menurut jumhur transaksi semacam ini batal, sementara menurut Hanafiyah fasid, karena ketidakjelasan transaksi. Transaksi semacam ini merupakan transaksi yang mengandung dua akad sekaligus dan dilarang berdasarkan hadis nabi[25]:

---

[23] Anwar Iqbal Qureshi,*Islam dan Teori Pembungaan Uang,*(Jakarta: Tintamas, 1985), h. 214

[24] Baca Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh…,* V/147.

[25] Syaikh Muhammad bin Ahmad al-Farāj, *Fiqh al-Buyu' (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/24.

«نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ».[26]

"Rasulullah melarang dua pembelian dalam satu pembelian" (Diriwayatkan oleh Ahmad, Nasā'ī, Tirmidzi dan dishahihkannya)"

Ibnu Sīrīn berpendapat, bila ada orang yang mengatakan "Aku jual barang ini 10 dinar kontan, dan 15 dinar kredit", maka transaksi semacam ini hukumnya makruh.[27] Menurut Sufyan al-Tsauri, bila model transaksinya semacam ini, berarti ada pilihan salah satu dua model pembayaran. Bila si pembeli menyetujui salah satu, tidak masalah, karena bentuk transaksinya jelas. Berbeda halnya bila pembeli diam tidak menentukan atau memilih dari dua model pembayaran yang ditawarkan si penjual, maka berarti akad tidak jelas, dan ada dua akad dalam satu transaksi, dan model akad semacam ini dilarang berdasarkan hadis Rasulullah sebagaimana disebutkan di atas.

Mengenai maksud "*bai'atain fi bai'atin*", Imam Syāfi'ī memberikan contoh:

بِأَنْ يَقُولَ: بِعْتُك ذَا الْعَبْدَ بِأَلْفٍ عَلَى أَنْ تَبِيعَنِي دَارَك بِكَذَا، أَيْ إذا وَجَبَ لَكَ عِنْدِي وَجَبَ لِي عِنْدَكَ.[28]

"Seseorang mengatakan: saya jual budak itu kepadamu seharga seribu, dengan syarat kamu menjual harga rumahmu dengan harga sekian. Maksudnya, jika kamu menetapkan milikmu menjadi milikku, maka aku pun menetapkan milikku jadi milikmu"

Maksud dari hadis tersebut adalah larangan terjadinya dua akad dalam satu transaksi. Karena, dalam hadis tersebut terjadi dua akad, yaitu akad jual-beli budak dan akad jual-beli rumah,

---

[26] Abū 'Abdurrahman Aḥmad bin Syu'aib al-Nasāī, *Sunan al-* Nasā'ī, *(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), VII/340, hadis nomor 4646; Imam ahmad, *Musnad Ahmad, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XXI/449, hadis nomor 10418.

[27] Lihat Muhammad Nashiruddin al-Albani, *al-Silsilah al-Ṣaḥīḥah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī, 2005*), V/325.

[28] Syihābuddīn Aḥmad bin Muḥammad Ibn Ḥajr al-Haitamī, *Tuḥfah al-Minhāj bi Syarḥ al-Minhāj, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī,* 2005), XVII/54; Muhammad al-Khaṭīb al- Syarbinī, *Mughni al-Mukhtāj ilā Ma'rifah al-Alfaẓ, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī,* 2005), VI/362.

yang terjadi secara bersamaan dalam satu transaksi. Namun ulama kemudian berbeda pendapat dalam menentukan *'illat* hukumnya. Ada yang mengatakan bahwa alasannya adalah karena persamaan hukum dari dua akad tersebut, sehingga jika dua akad tersebut hukumnya berbeda (*mukhtalifa al-hukmi*) – seperti *bai'* dan *ijarah* -- maka boleh hukumnya. Ada pula yang mengatakan bahwa alasannya adalah karena ketidakjelasan harga masing-masing (*jahalatul iwadli/tsamani*).[29]

Sementara Ibnu Hazm menyatakan model akad sebagaimana dijelaskan di atas adalah mutlak batal atau tidak sah. Al-Khathabi mengatakan "Apabila harga tidak jelas, maka jual beli menjadi batal, sementara apabila si pembeli memeilih atau menentukan salah satu akad dalam majelis akad, maka sah. [30]

Memang ada kemiripan antara riba dan tambahan harga dalam sistem jual beli kredit. Namun, adanya penambahan harga dalam jual beli kredit adalah sebagai ganti penundaan pembayaran barang. Ada perbedaan yang mendasar antara jual beli kredit dengan riba. Allah menghalalkan jual beli termasuk jual beli kredit karena adanya kebutuhan. Sementara mengharamkan riba karena adanya penambahan pembayaran murni karena penundaan. Selain itu, tambahan yang diberikan merupakan barang sejenis dari dari yang diberikan salah satu pihak, misalnya emas dengan emas, beras dengan beras dan sebagainya. Sementara dalam jual beli kredit, si pembeli mendapatkan barang dan penjual menerima pembayaran dalam bentuk uang, artinya dari barter ini dari jenis barang yang berbeda. Tambahan yang diberikan oleh pembeli sistem kredit menjadi pengganti untuk penjual yang telah mengorbankan sejumlah uangnya berhenti pada si pembeli untuk beberaapa

---

[29] Muhammad Lubabul Mubahitsin, *MLM dalam Perspektif Hukum Islam,* Makalah tidak dipublikasikan, 2007, hal. 8.

[30] Lihat Muhammad Nashiruddin al-Albani, *al-Silsilah al-Ṣaḥīhah…,* V/325.

waktu, padahal bila uang tersebut berada di tangan penjual, bisa jadi dikembangkan atau sebagai tambahan modal usaha.[31]

Setidaknya ada dua pendapat ulama mengenai hukum jual beli dengan sistem kredit, ada yang memperbolehkan dan ada yang melarang. Pendapat pertama mengatakan diperbolehkan menambah harga sebagai ganti atas penundaan pembayaran. Ulama yang berpendapat demikian antara lain adalah jumhur ulama, termasuk ulama empat madzhab, ulama salaf dan ulama-ulama kontemporer. Ibnu Qudāmah menyatakan:

"وَقَدْ رُوِيَ عَنْ طَاوُوسْ والْحَكِيْمِ وَحَمَادَ أَنَّهُمْ قَالُوْا: لاَ بَأْسَ أَنْ يَقُوْلَ: أَبِيْعُكَ بِالّنَقْدِ كَذَا وَبِالنَسِيْئَةِ كَذَا فَيَذْهَبُ اِلَى أَحَدِهِمَا." [32]

"Diriwayatkan dari Thaus, Hikam dan Hammad mengatakan 'Tidak menjadi masalah bila anda mengatakan: Aku jual barang ini dengan harga kontan sekian dan kredit sekian.' Dalam hal ini harga yang berlaku diantara penjual dan pembeli adalah harga yang disepakati, yaitu salah satu harga dari dua harga, cash dan kredit."

Sementara Imam Turmudzi mengatakan:

إذا قال البائع: أبيعك هذا الثوب بنقد عشرة وبنسيئة بعشرين فإذا فارقه على احدهما فلا بأس إذا كانت العقدة على واحد منهما.[33]

"Apabila sang pemnjual mengatatakn: Aku jual baju ini dengan harga kontan 10 dan dengan 20 bila harga kredit atau tunda. Apabila keduanya membedakan dua transaksi tersebut, membuat kesepakatan dengan salah satu dari dua harga yang ditawarkan penjual maka tidak masalah".

Islam memperbolehkan pihak yang membeli barang, kemudian menjualnya, baik secara *cash* maupun kredit. Melebihkan harga karena penundaan pembayaran *(ajal)* diperbolehkan berdasarkan hadis nabi yang diriwayatkan Amr bin 'Āsh:

---

[31] Baca Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islāmī …,* V/148.

[32] Muhammad Ṣir Ṣūr, *Bai' al-Murabahah lil Amir bi al-Syira, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/79-80.

[33] Muhammad bin Isā bin Saurah, bin Mūsā bin Dhahāk al-Tumudzī, *Sunan al-Turmudzī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), V/137.

عَنْ عَبْدِ اللهِ بِنْ عَمْرٍو بِنْ الْعَاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَعَنْ أَبِيْهِ قَالَ: (أَمَرَنِيْ رَسُوْلُ اللهِ صَلىَّ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ آخُذَ الْبَعِيرَ بِالْبَعِيْرَيْنِ إِلَى إِبِل الصَدَقَةِ.[34]

Menanggapi hadis di atas, alasan yang dikemukakan al-Syantiqi yang memperbolehkan penambahan harga karena penundaan dan bukan merupakan riba adalah karena penambahan harga bukan merupakan suatu yang terukur, seperti ditimbang, diukur dan sebagainya. Sementara riba merupakan berkaitan yang terukur. Dengan demikian seseorang yang menjual mobil dengan harga *cash* 90 juta, kemudian dengan harga kredit 100 juta, maka hal itu diperbolehkan, selama tidak ada kecurangan dan penipuan. Artinya, pembayaran dilakukan dengan secara angsuran, misalnya selama sepuluh bulan dengan cicilan 10 juta setiap bulan. Hadis di atas menunjukkan bahwa harga *cash* berbeda dari harga kredit. Namun demikian diharamkan apabila terjadi akad demikian "Aku jual mobil ini 100 juta, kalau Anda bayar tahun depan 150 juta, dan bila Anda bayar dua tahun kemudian jadi 200 juta". Atau menambahkan secara presentase, misalnya apabila dibayar ditahun pertama menambahkan harga 10%, tahun kedua 20% tahun ketiga 30% dan seterusnya. Karena hal ini memberatkan si pembeli.[35]

Sulaiman al-Turkī menegaskan bahwa ulama telah bersepakat bahwa boleh menaikan harga dari harga kontan apabila pembayaran dilakukan secara kredit. Memang ada yang berpendapt bahwa penambahan harga barang karena pembayaran dilakukan secara kredit adalah riba, namun pendapat ini minim dan *syadz* yang dalilnya sangat lemah. Namun demikian, diharamkan membebankan tambahan harga kepada pembeli karena keterlambatan membayar. Begitu juga tidak diperbolehkan

[34] Abū Bakar Aḥmad bni al-Ḥusain bin 'Alī al-Baihaqī, *Sunan al-Baihaqī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/78, hadis nomor 10834.

[35] Al-Syanqithi, *Syarḥ Zad al-Mustaqnā', (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XIII/347. Lihat juga Sulaimān bin Turkī al-Turkī, *Bai' al-Taqsīṭ wa Aḥkāmuhū,* (Saudi Arabia: Dar Isbiliya), II/ 350. Baca juga Majallah al-Buhūs al-Islamiyah, *al-Riba wa Anwa'uhu, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XXXIX/484.

menunda-nunda pembayaran dari waktu yang telah ditentukan dalam kesepakatan. Begitu juga si penjual tidak diperbolehkan meminta angsuran sebelum waktunya.[36]

Dalam jual beli kredit, kewajiban pembayaran tidak bisa gugur dengan kematian atau kepailitan sang pembeli. Sang pembeli menjadi yang paling berhak untuk dilunasi hutang-hutangnya daripada orang lain yang mempunyai hutang yang bukan karena jual beli kredit. Pembeli juga berhak untuk menentukan apakah jual beli tetap dialanjutkan atau dihentikan. Namun demikian, penjual diperbolehkan mengambil barangnya kembali dengan syarat ia tidak mengambil uang angsuran atau uang muka dari sang pembeli. [37]

Allah berfirman dalam surat al-Ṭalāq ayat 3:

قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا

"...Sesungguhnya Allah telah mengadakan ketentuan bagi tiap-tiap sesuatu"

Jumhur ulama yang memperbolehkan jual beli kredit berhujjah dengan ayat, hadis dan kaidah fiqhiyah:

1. Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 275:

   وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ

   "Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"

   Keumuman ayat ini menunjukkan dihalakannya jual beli, baik dilakukan dengan dua harga *cash* dan kredit maupun jual beli hanya dengan harga *cash.*

2. Firman Allah dalam Surat al-Nisa' ayat 29:

   يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ

[36] Sulaimān bin Turkī al-Turkī, *Bai' al-Taqsīt...*, II/ 350.
[37] *Ibid.*, II/ 351.

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu."

Menurut jumhur, diantara sistem pembayaran dalam jual beli adalah dengan sistem kredit. Jual beli dengan kredit merupakan bagian dari cara untuk mendapatkan keuntungan. Kredit merupakan bagian dari jual beli dan bukan bagian dari riba. [38]

3. Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 282:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya."

Membayar harga secara kredit diperbolehkan, asalkan tempo atau waktu ditentukan dan jumlah pembayaran telah ditentukan sesuai kesepakatan.[39]

4. Hadis riwayat Aisyah ra.:

عَنْ عَائِشَةَ – رضى الله عنها – قَالَتْ جَاءَتْ بَرِيرَةُ فَقَالَتْ إِنِّى كَاتَبْتُ أَهْلِى عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ ، فِى كُلِّ عَامٍ وَقِيَّةٌ ، فَأَعِينِينِى[40]

"Dari Aisyah Ra. Berkata' Burairah menebus dirinya dari majikan dengan membayar sembilan awaq setiap tahun, dan ini merupakan pembayaran secara kredit. Hal ini tidak diingkari oleh Nabi, bahkan beliau menyetujuinya. Tidak ada perbedaan, apakah harga sama dengan harga kontan atau ditambah karena adanya tempo pembayaran.[41]

5. Hadis riwayat Abdullah bin Amr:

وَعَنْ عَبْدِ اَللَّهِ بْنِ عَمْرٍو –رَضِيَ اَللَّهُ عَنْهُمَا–; (أَنَّ رَسُولَ صلى الله عليه وسلم أَمَرَهُ أَنْ يُجَهِّزَ جَيْشًا فَنَفِدَتْ اَلْإِبِلُ، فَأَمَرَهُ أَنْ يَأْخُذَ عَلَى قَلَائِصِ اَلصَّدَقَةِ. قَالَ: فَكُنْتُ آخُذُ اَلْبَعِيرَ بِالْبَعِيرَيْنِ إِلَى إِبِلِ اَلصَّدَقَةِ

"Dari Abdullah Ibnu Amar Ibnu al-'Ash Radliyallaahu 'anhuma bahwa Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam menyuruhnya untuk

---

[38] Muhammad Shir Shur, *Bai' al-Murabahah lil Amir bi al-Syira',* I/81.

[39] Muhammad Shir Shur, *Bai' al-Murabahah lil Amir bi al-Syira',* I/81.

[40] Muhammad bin Ismail Abu Abdullah al-Bukhārī, *Shoḥīh al-Bukhārī*…, IX/301 hadis Nomor 2563.

[41] Muhammad Ṣīr Ṣūr, *Bai' al-Murabahah…,* I/81.

menyiapkan pasukan tentara, tetapi unta-unta telah habis. Lalu beliau menyuruhnya agar menghutang dari unta zakat. Ia berkata: Aku menghutang seekor unta akan dibayar dengan dua ekor unta zakat."

Hadis ini dengan jelas menunjukkan diperbolehkan menambah harga karena pembayaran yang ditunda (kredit).[42]

6. Ulama yang memperbolehkan jual beli dengan sistem kredit juga berhujjah dengan kaidah:

الْأَصْلُ فِي الْمُعَامَلَاتِ الإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ دَلِيْلٌ عَلَىَ خِلَافِهِ.[43]

"Pada dasarnya hukum mu'amalah adalah halal, kecuali ada dalil yang melarangnya"

Tidak ada dalil yang melarang jual beli dengan sistem kredit, berdasarkan kaidah di atas, maka berarti jual beli semacam ini halal. Hal ini dikembalikan ke hukum dasar mu'amalah, yaitu halal. Transaksi semacam ini juga berbeda dengan riba *nasi'ah,* karena jual beli kredit pertambahan harga sebagai ganti atas barang yang dijual dan tempo yang diberikan. Sementara dalam riba *nasi'ah* pertambahan uang hanya sebagai ganti atas penundaan pembayaran hutang.[44]

7. Argumen lain yaitu dengan menggunakan *mafhum muwāfaqah* dari hadis:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ – رضى الله عنهما – قَالَ قَدِمَ النَّبِىُّ – صلى الله عليه وسلم – الْمَدِينَةَ ، وَهُمْ يُسْلِفُونَ بِالتَّمْرِ السَّنَتَيْنِ وَالثَّلاَثَ ، فَقَالَ « مَنْ أَسْلَفَ فِى شَىْءٍ فَفِى كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ ».[45]

---

[42] *Ibid.*

[43] Syaikh Abdurrahmān bin Nāṣir As Sa'dī, *al-Qawā'id wal Uṣūl, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī,* 2005), I/204. Dasar hukum kaidah di atas adalah surat al-Maidah ayat 1, al-Isra' ayat 34, al-An'ām ayat 145, al-Nisa' ayat 29, dan hadiṣ:

إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ

(Abū Walid al-Bajdī,*al-Muntaqā Syarḥ al-Muwāṭṭā',* [*Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī,* 2005], III/276).

[44] Syaikh Muhammad bin Ahmad al-Farāj, *Fiqh al-Buyū'...,* I/24-25.

[45] Muhammad bin Ismail Abu Abdullah al-Bukhārī, *Shoḥīh al-Bukhārī...,* VIII/239, hadis nomor 2240; lihat juga Muslim bin al-Ḥajjāj Abu al-Ḥasan al-Qusyairī al-Nisābūrī, *Shahīh Muslim, (Digital Library, al-*

> *"Dari Ibnu 'Abbas RA, beliau berkata: ketika Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam tiba di kota Madinah, sedangkan penduduk Madinah telah biasa memesan buah kurma dalam tempo waktu dua tahun dan tiga tahun, maka beliau bersabda, 'Barang siapa yang memesan sesuatu maka hendaknya ia memesan dalam jumlah takaran yang telah diketahui (oleh kedua belah pihak) dan dalam timbangan yang telah diketahui (oleh kedua belah pihak), serta hingga tempo yang telah diketahui (oleh kedua belah pihak) pula.'"*

Logika hukum yang dapat diambil dari hadis di atas yaitu dengan *mafhum muwāfaqah.* Hadis di atas menjadi dalil diperbolehkannya jual beli *salam*, jual beli dimana sang pembeli melunasi terlebih dahulu harga barang, sementara barang masih dalam proses pembuatan atau pemesanan (inden) dan akan diserahkan sesuai dengan waktu yang telah disepakati kedua belah pihak. Apabila membayar lunas terlebih dahulu dan penyerahan barang di kemudian waktu diperbolehkan, berarti apabila yang terjadi sebaliknya juga boleh, yaitu penyerahan barang terlebih dahulu, kemudian pembayaran harga di kemudian waktu, baik harga sama dengan harga *cash* maupun bertambah karena seiring dengan berjalannya waktu.

Kalangan ulama yang melarang jual beli kredit antara lain Zainal Abidin bin Ali bin Husen, Nashir, Manshur, Imam Yahya, dan Abu Bakar al-Jashash dari kalangan Hanafiyah serta sekelompok ulama kontemporer. Mereka berargumen dengan ayat, hadis Nabi dan dalil aqliyah:

1. Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 275:

وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ

Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005), III/1226, hadis nomor 1604; lihat juga Sulaimān bin al-Asy'ats bin Syaddād bin 'Amr al-Azadī Abū Daud, *Sunan Abū Daud, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), X/287, hadis nomor 3465; lihat juga Abū 'Abdurrahman Aḥmad bin Syu'aib al-Nasāī, *Sunan al-* Nasā'i ..., VII/335, hadis nomor 4630; Muḥammad bin Isā bin Saurah bin Mūsā bin al-Ḍahāk al-Turmudzī, *Sunan al Turmudzī...*, V/272 hadis nomor 1359; Abū 'Abdullah Muḥammad bin Yazīd al-Quzwainī Ibnu Mājah, *Sunan Ibni Mājah...,* VII/148, hadis nomor 2366; Ahmad bin Muhammad bin Ḥanbal, *Musnad Ahmad ...*, IV/491, hadis nomor 1965.

"Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"

Ayat di atas meng haramkan riba, termasuk tambahan harga karena pembayaran sebagai pengganti penundaan pembayaran.

2. Hadis riwayat Abū Hurairah:

عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ أَنَّ الرَّسُوْلَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ بَاعَ بَيْعَتَيْنِ فِيْ بَيْعَةٍ فَلَهُ أَوْكَسَهُمَا أَو الِّربَا

"Dari Abu Hurairah Raḍiallahu 'anhu bahwa Rasulullah Ṣallallhu 'alaihi wa Sallam bersabda: barangsiapa menjual dengan dua bai"ah dalam satu baiah (melakukan satu akad untuk dua transaksi), maka ia harus memilih harga yang paling rendah atau riba".

3. Dalil aqliyah antara lain, pengambilan tambahan harga karena penundaan pembayaran dalam transaksi jual beli sama halnya dengan pengambilan tambahan pembayaran dalm *qiradh.* Pengambilan tambhan pembayaran karena penundaan pembayaran dalam *qiradh* diharamkan, maka sama saja apabila diterapkan dalam transaksi jual beli. [46]

4. Kalangan ulama yang melarang jual beli secara kredit juga berargumen bahwa orientasi penjual hanya sekadar keuntungan dan bukan menolong sang pembeli. Hal ini terbukti dengan pertambahan harga seiring perjalanan tempo pembayaran, artinya, semakin lama tempo yang diminta oleh sang pembeli, maka semakin tinggi juga harga yang harus dibayarnya. Harga barang menjadi hutang bagi pembeli, dan akan semakin berlipat ganda seiring perjalanan waktu. Selain itu, mereka melarang berdasarkan hadis nabi:

«نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ». [47]

"Rasulullah melarang dua pembelian dalam satu pembelian" (Diriwayatkan oleh Ahmad, Nasā'i, Tirmidzi dan dishahihkannya)"

---

[46] Muhammad Ṣīr Ṣūr, *Bai' al-Murābaḥah…,* I/83.

[47] Abū 'Abdurrahman Aḥmad bin Syu'aib al-Nasāī, *Sunan al-Nasā'i…,* VII/340, hadis nomor 4646; Imam ahmad, *Musnad Ahmad ...,* XXI/449, hadis nomor 10418.

Kalangan yang melarang jual beli dengan sistem kredit menafsirkan hadis di atas dengan jual beli dengan dua harga, yaitu *cash* dan kredit.

Jumhur menyanggah argumen ulama yang melarang. Penambahan harga hampir terjadi dalam semua sistem jual beli, dan ini berlaku umum. Penambahan harga dalam jual beli tidaklah dilarang, kecuali tambahan-tambahan yang merugikan atau mengandung unsur zhalim. Tambahan-tambahan yang terlarang telah dijelaskan dalam hadis mengenai barter barang-barang komoditi yang sejenis:

Selain itu, harga bukan termasuk komoditi yang terukur dengan takaran atau timbangan, oleh karena itu tidak dapat dikategorikan riba. Tambahan yang dilarang adalah yang disyaratkan sejak awal sebelum terjadinya transaksi, adapun tambahan yang terjadi saat akad, maka bukanlah riba yang terlarang.[48]

Sementara mengenai hadis nabi yang meralang adanya dua akad dalam transaksi, hadis tersebut adalah larang terhadap jual beli 'ainah dan bukan jual beli kredit. Jual beli 'ainah adalah jual beli dimana seorang pembeli menjual barang yang dibelinya dengan cara kredit padahal barang itu dibelinya dengan harga tunai dengan harga yang sangat murah. Maka riba dalam katagori 'ainahini sangat jelas. Karena pembeli bersepakat atas harga yang ditentukan oleh penjual dan diharuskan bagi pembeli untuk membayar harga barang pada waktu tertentu dengan jumlah penambahan tertentu ditambah dengan harga asli.

Ada sanggahan terhadap penyamaan penambahan pembayaran dalam transaksi *qiraḍ* dengan *ju'ālah*, dalam *qiraḍ* yang terjadi adalah utang-piutang, uang dengan uang, sementara dalam jual beli kredit barter dari jenis yang berbeda, yaitu uang dengan barang. Dengan demikian dua hal ini tidak dapat disamakan, termasuk hukum penambahan pembayaran karena adanya tempo.

Penulis lebih condong dengan pendapat jumhur ulama yang memperbolehkan jual beli kredit. Terlebih jual beli kredit

[48] Muhammad Ṣīr Ṣūr, *Bai' al-Murābaḥah…,* I/84.

harus memenuhi berbagai persyaratan yang telah ditetapkan ulama. Persyaratan tersebut adalah sebagi berikut:

1. Jual beli secara kredit jangan sampai mengarah ke riba;
2. Penjual merupakan pemilik sempurna barang yang dijual. Tidak diperbolehkan seseorang menjual barang yang bukan miliknya, atau barang masih dalam penguasaan pihak lain. Larangan ini berdasarkan hadis sebagai berikut:

   عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَأْتِينِى الرَّجُلُ فَيُرِيدُ مِنِّى الْبَيْعَ لَيْسَ عِنْدِى أَفَأَبْتَاعُهُ لَهُ مِنَ السُّوقِ فَقَالَ « لاَ تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ.[49]

   "Dari Hakim bin Hizam, "Beliau berkata kepada Rasulullah, 'Wahai Rasulullah, ada orang yang mendatangiku. Orang tersebut ingin mengadakan transaksi jual beli, denganku, barang yang belum aku miliki. Bolehkah aku membelikan barang tertentu yang dia inginkan di pasar setelah bertransaksi dengan orang tersebut?' Kemudian, Nabi bersabda, 'Janganlah kau menjual barang yang belum kau miliki"

   Konsekuensi dari adanya syarat di atas, maka sebuah lembaga pembiayaan tidak diperbolehkan membuat kesepakatan jual beli secara kredit dengan konsumen, selama barang yang menjadi obyek jual beli belum berada di bawah kepemilikan lembaga tersebut. Hal ini sama saja menjual barang yang bukan hak miliknya, atau menjual hutang dengan hutang. Meskipun pihak lembaga pembiayaan telah membuat kesepakatan dengan produsen atau pemilik barang, hal ini tetap tidak diperbolehkan, selama bukan kesepakatan pemindahan kepemilikan.[50]
3. Barang diserahkan kepada pembeli oleh sang penjual;

---

[49] Sulaimān bin al-Asy'ats bin Syaddād bin 'Amr al-Azadī Abū Daud, *Sunan Abu Daud, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-S̀ānī, 2005*), X/340, hadis nomor 3505; lihat juga Abū 'Abdurrahman Aḥmad bin Syu'aib al-Nasāī, *Sunan al- Nasāī.,* VII/334, hadis nomor 4627, lihat juga Muḥammad bin Isā bin Saurah bin Mūsā bin al-Ḍahāk al-Turmudzī, *Sunan al Turmudzī…,* V/139 hadis nomor 1277; Abū 'Abdullah Muḥammad bin Yazīd al-Quzwainī Ibnu Mājah, *Sunan Ibni Mājah ..,.* VII/14, hadis nomor 2271.

[50] Syeikh al-Fauzan, *Al-Muntaqa min Fatawa al-Fauzan, Kitab al-Buyū', (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-S̀ānī, 2005*), LIII/3.

4. Hendaknya barang dan harga bukan jenis yang memungkinkan terjadinya riba nasi'ah;
5. Harga dalam jual beli kredit merupakan hutang (tidak dibayarkan kontan);
6. Barang yang diperjualbelikan secara kredit diserahkan secara langsung *(hāl)*;
7. Waktu pembayaran jelas, sesuai dengan kesepakatan; berapa kali angsuran, berapa pembayaran tiap angsuran dan sampai kapan pembayaran berakhir harus jelas yang tidak boleh diingkari oleh salah satu pihak;
8. Hendaknya pembayaran dilakukan secara angsur, tidak boleh dibayarkan secara langsung.[51] Namun demikian, dalam kitab *al-Muntaqa min Fatawa al-Fauzan* diperbolehkan membayar sekaligus dalam jual beli kredit.[52]

Jual beli apa pun bentuk dan teknis pembayarannya harus memenuhi berbagai persyaratan yang telah dipaparkan dalam bab ini. Jual beli langsung *(face to face)* dengan sistem pembayaran *cash* harus memenuhi syarat dan rukunnya. Begitu juga jual beli dengan sistem pembayaran secara kredit juga harus memenuhi syarat dan rukunnya.

E. Penutup

Salah satu bentuk akad jual beli yang banyak digunakan saat ini adalah jual beli dengan sistem kridit. Mengenai hukum jual beli dengan sistem ini memang ada perbedaan pendapat di kalangan ulama, namun jumhur ulama membolehkannya. Diperbolehkannya jual beli dengan sistem kredit tetap harus memenuhi berbagai persyaratan di atas.

Sebagai salah satu bentuk mu'amalah, jual beli dengan sistem kredit mengandung hikmah. Salah satu hikmah dalam jual beli kredit adalah adanya unsur saling tolong dan saling bantu. Si penjual membantu pembeli dengan cara memberikan kelonggaran pembayaran dengan cara megangsur. Sementara si pembeli membantu penjual dengan memberikan laba yang lebih dari harga pembelian secara *cash.*

[51] Sulaiman bin Turkī al-Turkī, *Bai' al-taqsiṭ…,* II/348-349.
[52] Syeikh al-Fauzan, *Al-Muntaqā min …,* LIII/2.

HUKUM TRANSAKSI JUAL BELI VIAMEDIA ELEKTRONIK *(E-COMMERCE)*

A. Pendahuluan

Seiring dengan perkembangan zaman, kreasi dan inovasi dalam berbagai bidang juga mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Perkembangan yang cukup mencolok adalah dalam penemuan dan pengembangan perangkat teknologi informasi dan telekomunikasi. Perkembangan perangkat teknologi tersebut berimpilkasi pada berbagai lini dan aspek kehidupan manusia, tidak terkecuali aktifitas ekonomi atau aktifitas bisnis. Berbagai kegiatan bisnis dilakukan dengan menggunakan perangkat teknologi modern agar lebih cepat, efektif dan efisien. Penggunaan perangkat teknologi ini mulai dari proses penawaran, transaksi dan pada proses pengiriman barang.

Kecanggihan teknologi telekomunikasi membuat dunia seolah tidak bersekat dan tidak berjarak. Semua manusia seolah berada dalam satu ruangan yang bisa saling bertegur sapa dan melakukan aktifitas di dunia maya. Kecanggihan teknologi informasi dan telekomunikasi telah membawa dampak terhadap kegiatan manusia, termasuk dalam bermu'amalah. Kecanggihan internet telah memungkinkan manusia untuk melakukan komunikasi secara langsung, dapat melihat gambar lawan bicara

dan mendengarkan suaranya secara langsung. Seseorang dapat menawarkan-menawar dan transaksi tanpa harus saling berhadapan secara fisik. Bahkan barang yang ditawarkanpun tidak perlu ada secara fisik dihadapn orang yang menawar.[1]

Transaksi dimana kedua belah pihak tidak dalam satu majlis untuk saat ini sudah tidak menjadi hal yang aneh. Bahkan untuk perusahaan-perusahaan besar kebanyakan menggunakan sistem jual beli via internet. Alasan yang paling mendasar penggunaan sistem jual beli semacam ini adalah karena lebih efisiensi dan efektif dibanding dengan sistem jual beli konvensional yang mengahruskan penjual dan pembeli bertemu langsung dalam suatu tempat atau berada langsung di tempat barang yang ditawarkan atau akan dijual.[2]

Internet telah dijadikan standar resmi dalam aktivitas sehari-hari, mulai dari hanya sebagai sarana penunjang bagi terlaksananya sebuah bisnis maupun merupakan *core* bisnis itu sendiri.[3] Efektifitas dan efesiensi jelas menjadi sebuah prioritas utama yang harus dipertimbangkan oleh para pihak yang melakuakn jual beli, terlebih oleh pihak-pihak pelaku ekonomi seperti sebuah perusahaan karena dengan semakin efektif dan efisien suatu pekerjaan dilakukan, maka keuntungan juga akan semakin banyak didapatkan, dan sudah menjadi sebuah keniscayaan dalam ekonomi bahwa pelaku ekonomi akan brusaha untuk mencari keuntungan semaksimal mungkin dengan mengeluarkan pengorbanan yang seminimal mungkin.[4]

Kegiatan bisnis sebagai sebagai kegiatan yang melibatkan banyak orang atau pihak merupakan peristiwa hukum yang harus

---

[1] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik *(E-Commerce)* dalam Perspektif Fikih", *Jurnal Hukum Islam,* (Pekalongan: STAIN Pekalongan, Volume 10, No. 2, Desember 2012), h. 157-158.

[2] *Ibid*., h. 158.

[3] Ridwan Sanjaya dan Wisnu Sanjaya, *Membangun Kerajaan Bisnis Online (Tuntunan Praktis Menjadi Pebisnis Online)*, (Jakarta: Kompas Gramedia, 2009), h. 2.

[4] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 158.

mempunyai status hukum yang jelas, khususnya terkait denga legalitas dan keabsahan transaksi yang dilakukan. Legalitas dan keabsahan tersebut tidak hanya dari perspektif hukum positif. Namun, apabila bisnis tersebut dilakukan oleh orang muslim, juga harus mendapat jaminan keabsahan dari perspektif hukum Islam, dalam hal ini fiqh mu'amalah. Hanya saja, bagaimana legalitas dan keabsahan transaksi tersebut dapat diketahui melalui fiqh mu'amalah, apabila fiqh mu'amalah klasik belum mengatur secara komprehensif aktifitas bisnis seperti yang terjadi saat ini.

Tulisan ini bermaksud membahas hukum transaksi jual beli yang dilakukan via media elektronik *(e-commerce)* dalam perspektif hukum Islam. Pembahasan ini penting dilakukan untuk memberi pemahaman kepada masyarakat mengenai status hukum dan keabsahan sebuah transaksi yang dilakukan via internet, sehingga tidak ada keraguan di kalangan masyarakat mengenai hukum jual beli semacam ini. Pembahasan dalam tulisan ini mengacu pada data kepustakaan yang terkait dengan usūl fiqh dan fiqh, khususnya fiqh mu'amalah. Pembahasan juga dilengkapi dengan fatwa-fatwa ulama kontemporer.

B. Memahami *E-Commerce*

E-commerce merupakan salah satu produk dari internet yang merupakan sebuah jaringan komputer yang saling terhubung antara satu dengan yang lain melalui media komiunikasi, seperti kabel telepon, serat optic, satelit, atau gelombang frekuensi.[5] Dalam satu jaringan computer tersebut terdapat satu rangkaian banyak terminal computer yang bekerja dalam satu system komunikasi elektronis.[6]

E-commerce adalah kegiatan komunikasi komersial bisnis dan manajemennya yang dilaksankan menggunakan metode-metode elektronik seperti halnya *electronic data interchange* dan

---

[5] Agus Rahadjo dalam Shabhi Mahmashani, *Keabsahan Transaksi Jual Beli On Line,* Makalah tahun 2007 (tidak dipublikasikan), h. 3.

[6] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 159-160.

automated data-collection system. E-commerce juga dapat meliputi transfer informasi secara elektronis antarbisnis, dalam hal ini menggunakan *Electronic Data Interchange (EDI).* [7]

Berawal dari situlah mucul sebuah trnasasi yang menggunakan media internet yang sering dikenal dengan nama *e- commerce*. Akan tetapi sebenarnya tidak ada definisi yang rinci mengenai *e-commerce*. Meskipun demikian ada beberapa pendapat pakar yang bisa dijadikan sebagai batasan dalam memahami *e-commerce.*

David Baum, seorang pakar informatika mengatakan bahwa:

> *"E-Commerce is a dynamic set of technologies, applications, and business process that link enterprises, consumers, and communities through electronic transactions and the electronic exchange of goods, services, and information.*[8]

Sedangkan Sutan Remi Sjahdeini *electronic commerce* atau disingkat *e-commerce* adalah kegiatan-kegiatan bisnis yang menyangkut konsumen (*consumers*), manufaktur (*manufactures*), *service providers*, dan pedagang perantara (*intermediaries*) dengan mengunakan jaringan-jaringan komputer (*computer networks*), yaitu Internet.[9] Sehingga secara mudah dapat disimpulkan bahwa *e-commerce* adalah segala bentuk transaksi perdagangan/ perniagaan barang atau jasa *(trade of good and seervice)* dengan menggunakan media elektronik yang dalam hal ini adalah internet.

Makna kata *Electronic Commerce* atau *e-commerce* selalu mengalami perubahan setiap saat. Awalnya hanya mengacu pada fasilitas transaksi komersial yang berlangsung secara elektronis. Transaksi ini biasanya menggunakan teknologi *Electronic Data Interchange (EDI)* yang diperkenalkan pertama kali pada akhir tahun 1970-an), untuk mengirimkan dokumen komersial seperti order pembelian atau faktur secara elektronis. Pada perkembangannya,

---

[7] Ridwan Sanjaya dan Wisnu Sanjaya, *Membangun Kerajaan.*, h. 36.

[8] David dalam Shabhi Mahmashani, *Keabsahan Transaksi.*, h. 3.

[9] Onno W. Purbo, *Mengenal E-commerce,* (Jakarta: Elek Media Computindo, 2000), h. 2.

e-commerce telah menjadi transaksi sebenarnya dan lebih tepat disebut sebagai *web commerce. Web commerce* merupakan transaksi pembelian barang dan atau jasa yang berlangsung melalu *World Wide Web* dengan menggunakan perangkat server yang *secure* menggunakan *e-shopping carts,* dan layanan *electronic pay,* seperti otorisasi pembayaran kartu kredit.[10]

E-commerce atau transaksi elektronik merupakan transaksi yang dilakukan menggunakan sistem informasi. *Elektronic commerce (e-commerce)* adalah kegiatan-kegiatan bisnis yang menyangkut konsumen *(consumers),* manufaktur *(manufactures), service providers,* dan pedagang penata *(intermediaries)* dengan menggunakan jaringan-jaringan komputer *(computer network)* yaitu Internet. *E-commerce* sudah meliputi spektrum kegiatan komersial. Saat ini transaksi dalam *e-commerce* hampir seluruhnya dikerjakan menggunakan teknologi berbasis web. *Istilah e-commerce* mengacu pada sebuah transaksi yang dilakukan melalui sebuah media elektronika seperti internet, yang meliputi web, internet, dan extranet.[11]

E-commerce merupakan salah satu implementasi dari bisnis *online*. Berbicara mengenai bisnis *online* tidak terlepas dari transaksi, seperti jual beli via internet. Transaksi inilah yang kemudia dikenal dengan *electronic commerce* yang lebih populer dengan istilah *e-commerce. E-commerce* merupakan aktivitas pembelian, penjualan, pemasaran dan pelayanan atas produk dan jasa yang ditawarkan melalui jaringan komputer. Dunia industri teknologi informasi melihatnya sebuah aplikasi bisnis secara elektronik yang mengacu pada transaksi-transaksi komersial.[12]

Adanya hubungan yang secara langsung antara satu jaringan komputer dengan jaringan yang lainnya maka sangat memungkinkan untuk melakukan satu transaksi langsung melalui jaringan komputer. Transaksi langsung inilah yang kemudian

---

[10] Ridwan Sanjaya dan Wisnu Sanjaya, *Membangun Kerajaan.*, h. 36-37.
[11] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 159-160.
[12] Ridwan Sanjaya dan Wisnu Sanjaya, *Membangun Kerajaan....*, h. 36.

disebut dengan transaksi *on line.* Menurut Arsyad Sanusi dalam transaksi *on line* setidaknya ada tiga tipe yaitu:

1. Kontrak melalui *chatting* atau *video conference;*
2. Kontrak melalui e-mail;
3. Kontrak melalui situs atau web.[13]

Model dan proses transaksi via internet dapat digambarkan dalam gambaran sebagai berikut:[14]



Penjelasan dari ilustrasi di atas adalah sebagai berikut:

1. Konsumen meletakkan barang belanjaannya dengan memilih item dari sebuah situs dan memasukkannya dalam troli belanja, ketika pemebeli melakukan *request,* maka situs akan me-*replay* berdasarkan total barang yang dipesan, harga jumlah, total harga dan sampai nomor urut transaksi;
2. Pembeli mengirimkan pemesanan barang, termasuk di dalamnya melengkapi data pembayaran. Informasi pembayaran ini akan terenkripsi menggunakan pipeline

[13] Arsyad Sanusi, *E-commerce Hukum dan Solusinya,* (Jakarta: PT Mizan Grafika Sarana, 2001), h. 64.

[14] Ridwan Sanjaya dan Wisnu Sanjaya, *Membangun Kerajaan.,* h. 69. Ilustrasi dan penjelasan mengenai proses transaksi via internet ini pernah penulis paparkan dalam tulisan "Transaksi Elektronik., h. 162.

Software socket Layer (SSL) yang terpasang antara browser Web pembeli dan sertifikat Web SSL penjual;
3. Selanjutnya situs *e-commerce* akan me-*request* otorisasi pembayaran dari *payment gateway. Payment gateway* meneruskan memintanya ke bank dan pengolah pembayaran. Pada bagian ini, otorisasi dilakukan dengan me-*request* harga ke pemagang kartu dan harus di-setel untuk disesuaikan dengan mengurangi saldo rekening pemegang kartu *(card holder).* Proses ini dilakukan untuk memastikan bahwa pembayaran disetujui oleh perusahaan yang mengeluarkan kartu kredit bagi pembeli *(isuuer)* dan memastikan bahwa penjual mendapatkan pembayaran;
4. Penjual mengonfirmasi dan segera mengirimkan barang atau jasa kepada pembeli;
5. Selanjutnya penjual me-*request* pembayaran, mengirimkan *request* tersebut ke *payment gateway* yang menangani proses pembayaran menggunakan processor;
6. Transaksi disetel atau diteruskan oleh pihak bank untuk segera mendeposit saldo rekening penjual di bank.[15]

Model transaksi di atas melibatkan beberapa pihak, yaitu:
1. Pembeli, biasanya memiliki infrastruktur pemegang kartu pembayaran elektronik seperti kartu kredit atau ATM;
2. *Isuuer* (perusahan yang mengeluarkan kartu kredit bagi pembeli), merupakan bank yang menyediakan perangkat pembayaran kepada pembeli. *Issuer* ini bertanggung jawab terhadap pembayaran debet *cardholder* (pemegang kartu);
3. *Merchant* (penjual ataupelaksana bisnis), merupakan situs *e-commerce* yang menjual berbagai produk danjasa kepada para pemegang kartu di situs web. Seorang *merchant* yang membuka diri untuk menerima pembayaran secara elektronik menggunakan kartu haruslah memiliki *merchant account internet* melalui pihak *acquirer;*

[15] *Ibid.*, h. 69-70.

4. *Acquirer,* institus keuangan yang membuatkan akun sebagai seorang *merchant* dan memproses otorisasi sampai pembayaran secara utuh dilakukan. Pihak *acquirer* ini melaksanakan otorisasi kepada *merchant* yang memiliki akun aktif dan melakukan transaksi pembelian dari kartu pembeli yang tidak melebihi waktu limitnya. *Acquirer* juga melakukan transfer pembayaran secara elektronis ke rekening pihak penjual dan selanjutnya ditagihkan pihak *issuer* melalui lintas jaringan pembayaran secara khusus;
5. *Payment Gateway* pihak ini bertindak sebagai *provider* pihak ketiga dan bertanggung jawab menyediakan sistem *gateway* pengolahan pembayaran *merchant.* Pihak ini bertindak sebagai *interface* (pengantara) antara situs *e-commerce* dengan sistem pengolahan keuangan dari *acquirer;*
6. *Processor,* merupakan pusat pengolahan data skala besar yang memproses semua transaksi kartu kredit dan mengatur pembayaran ke *merchant.* Sebuah prosesor terhubung dengan situs penjual sebagai bagian dari pihak *acquirer* melalui *payment gateway.*[16]

Dalam transaski sebagaimana yang diilustrasikan gambar di atas banyak sekali kemudahan yang bisa didapatkan. Seperti yang diungkapakan oleh Ridwan Sanjaya dan Wisnu Sanjaya memaparkan bahwa *e-commerce* mempunyai manfaat sebagai berikut:

1. Menunjukkan nilai profesionalisme sebagai seorang pengusaha;
2. Perusahaan atau layanan bisnis dapat bekerja selama 24 jam dalam 7 hari perminggu;
3. Biaya awal investasi dan waktu yang minimal;
4. Menjadi alternatif yang sangat murah untuk dapat menjangkau dan berhubungan dengan para prospek yang tidak dapat dijangkau dengan metode transaksi konvensional;

[16] *Ibid.,* h. 67-68.

5. Berbagai kemungkinan tak terbatas, baik secara parsial maupun secara keseluruhan. Seperti program otomotisasi order dan proses pembayaran, pengelolaan stok, konsumen dan *technical suppourt* dan sebagainya;
6. Merupakan media transaksi yang efektif dan cepat;
7. Menghemat biaya operasional dan transportasi;

Sementara menurut Nufranasa Wirasakti manfaat menggunakan internet sebagai media *e-commerce* adalah sebagai berikut:[17]

Pertama, transaksi tanpa batas. Dengan menggunakan internet, batas-batas geografis tidak lagi menjadi hal yang perlu dipermasalahkan lagi. Para pihak yang ingin melakukan transaksi tidak perlu untuk bertenmu dalam satu tempat tertentu cukup dengan membuat website yang bisa diaksaes dan bisa digunakan untuk transaksi *on line*. *Kedua,* transaksi anonim. Para pelaku transaksi tidak perlu mengeatahui nama satu sama lain, yang terpenting dari transaksi ini tercapai yakni barang didapat dan pembayaran juga dilakukan ssesuai dengan yang telah disepakati. *Ketiga,* produk barang tak berwujud. Banyak perusahaan yang bergerak dalam bidang *e-commerce* menawarkan barang-barang yang tidak berwujud seperti data, softwere, dan ide-ide yang dijual melalui internet.

C. Transaksi Jual Beli Via Media Elektronik *(E-Commerce)* dalam Perspektif Hukum Islam

E-commerce sebagai bentuk transaksi jual beli, maka keabsahannya tergantung pada terpenuhi atau tidaknya rukun dan syarat yang berlaku dalam jual beli. Apabila rukun dan syarat terpenuhi maka *e-commerce* sah sebagai sebuah transaksi yang mengikat, dan sebaliknya, apabila tidak terpenuhi maka tidak

[17] Nufransa Wirasakti, ”Perpajakan dalam *E-Commece*, Belajar Dari Jepang” dalam *Berita Pajak* no 1443/ tahun XXXIII/ 15 Mei 2001, h. 35.

sah.[18] Beberapa syarat yang terkait dengan pembahasan transaksi *e-commerce* dijelaskan dalam dalam uraian berikut:

يشترط العلماء اتحاد المجلس (فيما عدا الهبة ، والإيصاء، والوكالة). وتشترط الموالاة بين الإيجاب والقبول بحسب العرف. ولا تشترط فورية القبول عند الجمهور عدا الشافعية ، دفعاً للضرر وليتمكن من التأمل. وإذا كان الإيجاب عن طريق الكتاب والمراسلة فيشترط حصول القبول في مجلس وصول الكتاب. ويشترط تطابق الإيجاب والقبول ، وعدم صدور ما يدل على إعراض أحد العاقدين عن التعاقد. ويصح عند الجمهور عدا المالكية رجوع الموجب، وعند الحنفية إذا اشتغل بأمرٍ آخر يوجب اختلاف المجلس ثم قبل لا ينعقد.[19]

Maksud dari pernyataan di atas adalah bahwa Ulama mensyaratkan satu majelis *(ittiḥad al-Majlis)* dalam sebuah transaksi, kecuali dalam hibah, wasiat dan wakalah. Selain itu disyaratkan pula keberlangsungan antara ijab dan qabūl dengan mengacu pada kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat tertentu. Hanya saja jumhur ulama dan kalangan syafi'iyyah tidak disyaratkan qabūl langsung diucapkan oleh pihak penerima tawaran. Apabila ijab atau penawaran dilakukan melalui tulisan atau surat maka qabūl harus dilakukan atau diucapkan di tempat surat atau tulisan itu diterima. Syarat lainnya dalah kesesuaian antara ijab dan qabūl dan tidak adanya indikasi pengingkaran antara kedua belah pihak yang bertransaksi.

Akad dalam transaksi elektronik berbeda dengan akad secara langsung. Transaksi elektronik biasanya menggunakan akad secara tertulis, *(E-mail, Short Message Service/SMS, Black Barry Messanger/BBM* dan sejenisnya) atau menggunakan lisan (via telepon) atau video seperti *teleconference*.[20]

---

[18] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 170-171.

[19] Ahad al-Ṭulabah al-'Ilm, *Buhūts li Ba'ḍi Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/29 dan XII/1.

[20] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 170-171.

Umumnya, penawaran dan dan akad dalam transaksi elektronik dilakukan secara tertulis, dimana suatu barang dipajang di laman internet dengan dilabeli harga tertentu. Kemudian bagi konsumen atau pembeli yang menghendaki maka mentransfer uang sesuai dengan harga yang tertera dan ditambah ongkos kirim.[21]

Suatu akad dilakukan dengan isyarat saja bisa absah, terlebih dengan menggunakan tulisan, gambar dan ilustrasi yang lebih jelas. Isyarat dalam akad pada dasarnya mempunyai kekuatan hukum sebagaimana penjelasan dengan lisan.[22] Hal ini berdasarkan kaidah:

"اَلإِشَارَةُ الْمَعْهُوْدَةُ لِلْأَخْرَسِ كَالْبَيَانِ بِاللِّسَانِ"[23]

"Isyarat (yang dapat dipahami) bagi orang bisu (hukumnya) sama dengan penjelasan dengan lisan"

Transaksi elektronik penjualan barang yang ditawarkan melalui internet merupakan transaksi tertulis. Jual beli dapat menggunakan transaksi secara lisan dan tulisan. Keduanya memiliki kekuatan hukum yang sama. Hal ini sesuai dengan kaidah fiqhiyah:

الْكِتَابُ كَالْخِطَابِ.[24]

"Tulisan (mempunyai kekuatan hukum) sebagaimana ucapan"

Akad jual beli yang dilakukan secara tertulis sama hukumnya dengan akad yang dilakukan secara lisan. Berkaitan dengan kaidah ini al-Dasuqi mengatakan:

---

[21] *Ibid.* h. 171.

[22] *Ibid.*

[23] Ṣālih bin Ġānim al-Sadlān, *al-Qawāid al-Fiqhiyah al-Kubrā wama Tafarra'a 'Anhā,* (Riyadh: Daru Balansiayah, 1996), h. 475. Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *Syarḥ al-Qawāid al-Fiqhiyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/206.

[24] Mushhafa Aḥmad al-Zarqā, *Syarh al-Qawāid.*, I/204.

يَصِحُّ بِقَوْلٍ مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَوْ كِتَابَةٍ مِنْهُمَا، أَوْ قَوْلٍ مِنْ أَحَدِهِمَا وَكِتَابَةٍ مِنَ الْآخَرِ.[25]

Kalangan Malikiyah, Hanbaliyah dan sebagian Syafi'iyah berpendapat bahwa tulisan sama hanya dengan lisan dalam hal sebagai indikasi kesuka-kerelaan, baik saat para pihak yang melakukan akad hadir (ada) maupun tidak. Namun demikian, hal ini tidak berlaku untuk akad nikah. [26]

Al-Dimyāṭī dalam kitab *I'ānah al-Ṭālibīn* menjelaskan syarat transaksi atau akad ada delapan, diantaranya adalah lafadz akad dapat didengar atau inti akad dapat diterima masing-masing pihak.[27] al-Dimyatī menyatakan:

"بحيث يسمعه من يقربه عادة، وإن لم يسمعه المخاطب - ويتصور وجود القبول منه مع عدم سماعه، بما إذا بلغه السامع فقبل فورا، أو حمل الريح إليه لفظ الايجاب فقبل كذلك، أو قبل اتفاقا - كما في البجيرمي، نقلا عن سم - فلو لم يسمعه من بقربه لم يصح." [28]

Transaksi menggunakan tulisan merupakan transaksi kinayah yang kebasahannya sama dengan transaksi dengan lisan, selama maksud masing-masing pihak yang berakad tercapai.[29] Al-Syarwanī menyatakan bahwa tulisan selama dapat menyampaikan pesan dan maksud pihak yang melaksanakan akad maka dapat diterima:

---

[25] Anonim, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/10934.

[26] Anonim, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XXIII/239.

[27] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 171-172.

[28] Abu Bakar (Al-Bakri) bin Muhammad Syaṭa al-Dimyaṭī, *I'anah al-Ṭālibīn, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), III/9.

[29] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 172.

"وَالْكِتَابَةُ لَا عَلَى مَائِعٍ أَوْ هَوَاءٍ كِنَايَةٌ فَيَنْعَقِدُ بِهَا مَعَ النِّيَّةِ وَلَوْ لِحَاضِرٍ فَلْيَقْبَلْ فَوْرًا عِنْدَ عِلْمِهِ وَيَمْتَدُّ خِيَارُهُمَا لِانْقِضَاءِ مَجْلِسِ قَبُولِهِ."[30]

"Tulisan bukan pada zat zair atau udara termasuk kinayah. Maka jual beli dengan tulisan yang jelas bila disertai dengan niat maka hukumnya sah. Meskipun bertransaksi dengan orang yang hadir dalam majelis akad, maka ia harus menerima akad tersebut ketika mengetahuinya. Khiyar mereka berlaku sampai majelis menerimaan (qabūl) tersebut berakhir."

Senada dengan al-Syarwanī, al-Ramlī juga menyatakan:

"وَالْكِتَابَةُ لَا عَلَى مَائِعٍ أَوْ هَوَاءٍ كِنَايَةٌ فَيَنْعَقِدُ بِهَا مَعَ النِّيَّةِ وَلَوْ لِحَاضِرٍ كَمَا رَجَّحَهُ السُّبْكِيُّ وَغَيْرُهُ ، فَلْيَقْبَلْ فَوْرًا عِنْدَ عِلْمِهِ ، وَيَمْتَدُّ خِيَارُهُمَا لِانْقِضَاءِ مَجْلِسِ قَبُولِهِ وَلَوْ بَاعَ مِنْ غَائِبٍ كَبِعْتُ دَارِي لِفُلَانٍ وَهُوَ غَائِبٌ فَقَبِلَ حِينَ بَلَغَهُ الْخَبَرُ صَحَّ كَمَا لَوْ كَاتَبَهُ بَلْ أَوْلَى."[31]

"Tulisan bukan pada zat zair atau udara termasuk kinayah. Maka jual beli dengan tulisan yang jelas bila disertai dengan niat maka hukumnya sah. Meskipun bertransaksi dengan orang yang hadir dalam majelis akad, (pendapat ini) sebagaimana didukung oleh imam Subkī. Maka calon pembeli harus segera menjawab ijab ketika mengetahuinya. Adapun khiyarnya berlaku sampai majelis qabul transaksi tersebut berakhir. Apabila seseorang menjual sebuah rumah kepada orang yang tidak jelas atau tidak ada dengan mengatakan 'Aku jual rumah ini kepada si fulan' padahal saat itu fulan tidak ada, namun saat penawaran tersebut sampai kepada si fulan, kemudian dia langsung menjawab, maka transaksi tersebut sah. Hal ini sama dengan bila penawaran dilakukan secara tertulis. Bahkan transaksi tersebut lebih kuat daripada dengan tulisan."

Selain penjelasan tentang kekuatan transaksi secara tertulis di atas, perlu ditekankan bahwa yang menjadi acuan hukum suatu perbuatan adalah maksud dan tujuannya, bukan zhahirnya. Transaksi elektronik sebagai suatu perbuatan hukum, maka yang menjadi acuan adalah niat dan tujuan masing-masing pihak yang

---

[30] Al-Syarwanī, *Tuhfah al-Muhtāj fī Syarḥ al-Minhāj, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* XVI/236.

[31] Syamsuddin Muhammad bin Abul 'Abbas Ahmad bin Hamzah Syihābuddīn al-Ramlī, *Nihāyah Muhtāj ilā Syarḥ al-Minhāj, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), VI/236.

terlibat dalam transaksi tersebut.[32] Dalam hal ini berlaku kaidah fiqhiyah[33]:

اَلْعِبرَةُ فِي الْعُقُوْدِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا لِلأَلْفَاظِ وَالْمَبَانِي[34]

"Acuan dalam suatu akad adalah tujuan dan substansinya, bukan bentuk dan lafazhnya"

Kaidah ini merupakan derivasi dan pengembangan kaidah umum lainnya الأمور بمقاصدها . [35] . Dua kaidah di atas menunjukkan bahwa yang menjadi acuan suatu perbuatan adalah niat dan tujuannya, bukan zhahirnya atau bahkan bukan wasilah atau medianya. Dalam sebuah akad, maka lafahz dan media tidak menjadi pertimbangan atau acaun hukum.[36] Berkaitan dengan hal ini Ibnu al-Qoyyim al-Jauziyah mengatakan:

"قَوَاعِدُ الْفِقْهِ وَأُصُوْلُهُ تَشْهَدُ أَنَّ الْمَرْعَي فِي الْعُقُوْدِ حَقَائِقُهَا وَمعَانِيْهَا لَا صُوَرُهَا وَأَلْفَاظُهَا.» [37]

"Kaidah fiqh dan uṣūl fiqh mengakui bahwa yang menjadi acuan utama dalam akad adalah tujuan dan hakikatnya, bukan bentuk dan lafazhnya"

Al-Syaṭirī juga menyatakan:

"وَالْعِبْرَةُ فِي الْعُقُوْدِ لِمَعَانِيْهَا لَا لِصُوَرِ الْأَلْفَاظِ»[38]

"Acuan dalam akad adalah maknanya, bukan bentuk dan lafazhnya"

Menguatkan pernyataan di atas, ibnu al-Qoyyim juga mengatakan:

---

[32] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 172.

[33] Landasan transaksi elektronik berasarkan kaidah uṣūliyah dan kaidah fiqhiyah telah penulis paparkan dalam "Transaksi Elektronik., h. 172-173.

[34] Muṣtafā Aḥmad al-Zarqā, *Syarḥ al-Qawāid.*, I/7.

[35] Hisyāmuddīn 'Afanah*, Fatāwā Yasalūnaka, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), V/119.

[36] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 172-173.

[37] *Ibid.,* VII/112.

[38] Muḥammad bin Aḥmad bin Umar Al-Syaṭirī, *Syarḥ al-Yaqūt al-Nafis*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, tt), h. 894.

"وَالتَّحْقِيْقُ أَنَّهُ لاَ فَرْقَ بَيْنَ لَفْظٍ وَلَفْظٍ فَالْاِعْتِبَارُ فِي الْعُقُوْدِ بِحَقَائِقِهَا وَمقَاصِدِهَا لَا بِمُجَرَّدِ أَلْفَاظِهَا". [39]

"Tidak ada perbedaan antara lafazh dengan lafazh, acuan utama dalam sebuah akad adalah hakikat dan tujuannya, bukan hanya mengacu pada lafazhnya."

Berkaitan dengan hal di atas, maka berlaku juga kaidah:

"يُغْتَفَرُ فِي الْوَسَائِلِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْمَقَاصِدِ" [40]

Maksud kaidah ini adalah hukum perantara terhadap suatu tindakan atau peristiwa hukum berbeda dari hukum tujuannya. Contohnya, apabila orang hendak melaksanakan jual beli, maka yang menjadi perhatian hukumnya adalah tujuan dan maksud dari transaksi jual beli tersebut. Adapun perantara atau media untuk melaksanakan transaksi tersebut tidak dipermasalahkan.[41]

Bila mengacu pada tinjauan dan pendekatan fiqih, maka sah tidaknya suatu akad harus ditinjau dari sisi syarat dan rukunnya. Berbagai rukun dan persyaratan sebagaimana dijelaskan pada subbab di atas dapat terpenuhi dalam sebuah transaksi elektronik via internet Tablet atau media *online* lainnya. Hanya saja ada permasalahan pada syarat akad atau transaksi harus satu majelis *(ittihad al-majlis).* Ulama fikih kontemporer seperti Muṣṭafā al-Zarqā dan Wahbah al-Zuḥailī berpandangan bahwa satu majelis tidak harus diartikan hadir dalam satu lokasi atau sebuah tempat, tetapi satu situasi dan kondisi, meskipun antara para pihak yang bertransaksi berjauhan, tetapi membicarakan obyek yang sama. Terlebih dengan kecanggihan teknologi telekomunikasi saat ini, di mana seseorang yang berlainan tempat dan berjauhan bisa saling melihat gambar dan mendengar suara secara langsung dengan jelas

[39] *Ibid.*

[40] Ṣāliḥ bin Gānim al-Sadlān, *al-Qawāid al-Fiqhiyah.,* h. 66. Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar al-Suyūṭī,*al-Asybāh wa al-Naẓāir, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/293. Ibnu Nujaim, *al-Asybāh wa al-Naẓāir,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1985), h. 287.

[41] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 173.

seakan berhadapan langsung. Hal ini tentunya memenuhi kriteria satu majelis dalam syarat sebuah transaksi jual beli.[42]

Zakaria al-Anṣārī menyatakan:

"(قَوْلُهُ فَاعْتُبِرَ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ اللَّفْظِ) أَيْ أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُ مِمَّا هُوَ عِبَارَةٌ عَنْهُ كَالْخَطِّ أَوْ قَائِمٍ مَقَامَهُ كَإِشَارَةِ الْأَخْرَسِ»[43]

"Suatu yang dapat menunjukkan tujuan lafazh maka dapat menjadi media dalam akad, seperti tulisan atau sejenisnya, seperti isyarat bagi orang yang bisu."

Al-Nawawī Mengatakan:

"المراد بالمجلس الذي يشترط فيه الإعطاء مجلس التواجب وهو ما يحصل به الإرتباط بين الإيجاب والقبول ولا نظر إلى مكان العقد.»[44]

"Majelis yang disyaratkan dalam transaksi jual beli maksdunya adalah majelis tawajub (saling menetapkan), yaitu majelis yang menghasilkan keterkaitan antara ijab dan qabul. Hal ini dilakukan dengan tidak mempertimbangkan tempat akad."

Al-Syātirī menjelaskan bahwa akad atau transaksi dengan menggunakan teknologi elektronik, seperti telepon, faks dan sejenisnya adalah sah. Akad yang dialafalakan, tertulis, isyarat atau menggunakan media lainnya yang sering digunakan dewasa ini adalah sah, al-Syaṭirī menyatakan:

" وأما البيع والشراء بالمكاتبات والتوقيع عليهما وبواسطة وسائل الاتصال الحديثة كالتليفون والتلكس وغيرهما فإن هذه الأجهزة أصبح جريان التعامل بواسطتها يتم البيع والشراء والتعامل داخل كل الدولوقد أوضح الفقهاء الطرق المتعددة والمختلفة للتعبير عن إرادة كل من طرفي العقد بالقول الملفوظ والمكتوب وانعقاده بالإشارة والعبرة ففي العقود لمعانيها لا لصور الألفاظ –

[42] *Ibid.*.

[43] Sulaimān bin Manṣūr al-Jamal, *Ḥasyiyah al-Jamal 'Ala al-Manhaj, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), V/283.

[44] Yahya bin Syaraf al-Nawawī, *Rauḍah al-Ṭalibnī wa 'Umdah al-Muftīn, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), III/80.

إلى أن قال – والكتابة مع النية والتوقيع عليها معتمدة ولا يعتمد ولا يقبل قول القائل إنني لم أتلفظ ولم أنو فهذا يعد من التلاعب بحقوق الناس والإساءة إلى الإسلام ! أنت كتبت بيدك وأمضيت على ما كتبت ثم تقول ما نويت ولم أتلفظ ؟. وعن البيع والشراء بواسطة التليفون والتلكس والبرقيات كل هذه الوسائل وأمثالها معتمدة اليوم وعليها العمل. والقرضاوي ذكر في كتابه فقه الزكاة كلاما جميلا حول العقود في باب زكاة الأوراق المالية نقلا عن الفقه على المذاهب الأربعة ونقلا عن الشافعية أن كل ما يتعارف عليه في العقود يعد صيغة ويعد كاللفظ وأحكام الشريعة تقتضي ذلك ورسول اللهيقول (يسروا ولا تعسرو. والطرق التجارية اليوم التي تتم بين التجار ومندبي الشركات هل هي سلم ؟ تجد التاجر يتفق مع مندوب الشركة على توريد سلعة معينة يتفقان عليها إما بالوصف أو بمشاهدة عينة (نموذج) منها لكن لايتم قبض القيمة في المجلس فعلى مذهب الشافعي لا يصح هذ العقد لكن هناك اقوالا في المذاهب الاخرى تحملهم ومنهم مالك يقول يجوز ان يتأخر قبضه يومين وثلاثة وأكثر مالم يكن ذلك شرطا وفي الروضة حكى قولا بالجواز .[45]

"Jual beli yang dilakukan dengan transaksi tertulis atau lisan dengan media-media modern, seperti telepon, faximili dan sejenisnya adalah sah. Berbagi sarana telekomunikasi modern merupakan media yang menunjang pelaksanaan transaksi dan berlaku di berbagai negara. Para ahli fiqih juga telah menjelaskan berbagai media dengan berbagai varian jenisnya yang secara substansial dapat mewakili atau menjadi sarana untuk menyatakan kehendak para pihak yang melaksanakan akad, baik secara tertulis maupun lisan. Mereka menyatakan bahwa tulisan yang disertai tanda tangan atau validasi lain maka dianggap valid. Oleh sebab itu, si penulis yang telah bertanda tangan tidak dapat mengingkari apa yang ditulis dan ditandatanganinya. Apabila ia mengatakan bahwa saya tidak melafalkan atau tidak berniat untuk transaksi, maka tindakan tersebut merupakan tindakan yang mempermainkan orang lain dan melecehkan Islam. Bagaimana tidak, ia telah menulis suatu yang telah ia validasi kemudian mengatakan bahwa ia tidak berniat dan tidak melafalkan? Transaksi jual beli yang dilakukan dengan menggunakan berbagai media telekomunikasi yang berkembang saat ini adalah transaksi yang dianggap valid dan dapat diterima. YūsuF al-Qaraḍāwī dalam kitabnya Fiqh al-Zakah

[45] Muḥammad bin Aḥmad bin Umar Al-Syaṭirī, *Syarḥ al-Yaqūt*., h. 894.

membuat deskripsi yang indah mengenai akad dalam bab zakat obligasi dan surat berharga dengan menukil dari kitab al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah dan menukil dari berbagai pendapat ulama Syāfi'iyyah, bahwa setiap hal yang biasa digunakan dan dimaksudkan untuk transaksi atau akad, maka dianggap sebagai ṣighat dan berlaku sebagaimana akad yang dilafalkan secara lisan, dan hukum Syara' jelas mengakomodir hal-hal semacam ini. Rasulullah telah bersabda "Permudahlah dan jangan kalian persulit atau mempersulit'. Berbagai sarana perdagangan atau bisnis di era sekarang yang digunakan para pebisnis adalah boleh. Memang, apabila ada dua pihak yang bertransaksi dan bersepakat bahwa salah satu pihak akan mengirim suatu komoditas tertentu hanya berdasar pada deskripsi karakteristik barang, tanpa melihat barangnya langsung, atau setidaknya contoh komoditas tersebut, menurut madzhab Syāfi'i adalah tidak sah. Namun demikian, masih banyak pendapat dari berbagai madzhab lainnya yang berpendapat bahwa hal tersebut sah dan dapat dibenarkan secara syara', seperti pendapa Imam Mālik yang menyaatakan bahwa boleh menunda penyerahan barang obyek transaksi (jual beli) dua atau tiga hari atau lebih, selama hal tersebut tidak disyaratkan, dalam kitab Rauḍah itu dinyatakan sah."

Hampir sama dengan pendapat di atas, mengenai jual beli dengan transaksi elektronik, al-Zuhailī menjelaskan:

" اتصال القبول بالإيجاب: بأن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد إن كان الطرفان حاضرين معاً، أو في مجلس علم الطرف الغائب بالإيجاب. ويتحقق الاتصال بأن يعلم كل من الطرفين بما صدر عن الآخر بأن يسمع الإيجاب ويفهمه، وبألا يصدر منه ما يدل على إعراضه عن العقد، سواء من الموجب أو من القابل. ومجلس العقد: هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد. وبعبارة أخرى: اتحاد الكلام في موضوع التعاقد.[46]

"Pertemuan qabul dan ijab, yaitu apbila keduanya diucapkan dalam satu majelis, bila kedua pihak yang bertransaksi sama-sama hadir dalam satu majelis atau dalam suatu majelis yang diketahui bahwa pihak yang tidak hadir telah menyampaikan ijab. Pertemuan qabul dan ijab benar-benar terjadi apabila masing-masing pihak mengetahui keputusan pihak lain, yaitu dengan menedengarkan ijab dan memahaminya dan dengan mengetahui pihak tersebut tidak berpaling dari akad baik dari pihak yang menetapkan (al-mūjib), maupun dari pihak yang menerima (al-qābil). Maksud dari majelis akad adalah

[46] Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al Islāmī wa Adillatuhu,* (Beirut: Daar al Qalam, 2002), IV/462.

kondisi saat kedua belah pihak sedang melakukan bertransaksi. Dengan kata lain, kesepakatan kata di tempat akad."

Lebih lanjut al-Zuḥailī menjelaskan:

"ليس المراد من اتحاد المجلس المطلوب في كل عقد كما بينا كون المتعاقدين في مكان واحد لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر إذا وجد بينهما واسطة اتصال، كالتعاقد بالهاتف أو اللاسلكي أو بالمراسلة (الكتابة) وإنما المراد باتحاد المجلس: اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقدفمجلس العقد: هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد وعن هذا قال الفقهاء «إن المجلس يجمع المتفرقات» وعلى هذا يكون مجلس العقد في المكالمة الهاتفية أو اللاسلكية: هو زمن الاتصال ما دام الكلام في شأن العقد، فإن انتقل المتحدثان إلى حديث آخر انتهى المجلس.ومجلس التعاقد بإرسال رسول أو بتوجيه خطاب أو بالبرقية أو التلكس أو الفاكس ونحوها هو مجلس تبليغ الرسالة أو وصول الخطاب أو البرقية أو إشعار التلكس والفاكس لأن الرسول سفير ومعبر عن كلام المرسل، فكأنه حضر بنفسه وخوطب بالإيجاب فقبل في المجلس. فإن تأخر القبول إلى مجلس ثان لم ينعقد العقد وبه تبين أن مجلس التعاقد بين حاضرين: هو محل صدور الإيجاب ومجلس التعاقد بين غائبين:هو محل وصول الكتاب أو تبليغ الرسالة أو المحادثة الهاتفية.لكن للمرسل أو للكاتب أن يرجع عن إيجابه أمام شهود بشرط أن يكون قبل قبول الآخر ووصول الرسالة أو الخطاب ونحوه من الإبراق والتلكس والفاكس.ويرى جمهور المالكية أنه ليس للموجب الرجوع قبل أن يترك فرصة للقابل يقرر العرف مداها كما تقدم. هذا وإن بقية شروط الإيجاب والقبول عدا اتحاد المجلس لا بد من توافرها في وسائط الاتصال الحديثة[47]".

"Yang dimaksud dengan "satunya majelis" yang dituntut dalam setiap akad sebagaiman kami jelaskan diatas bukanlah beradanya dua pihak pengakad disatu tempat. Karna, boleh jadi tempat salah

[47] *Ibid.,* IV/463-464.

satu pengakad berbeda dengan tempat pengakad yag lain ketika ada sarana komunikasi di antara keduanya, seperti proses akad dengan menggunakan telepon, faks, atau tulisan. Yang dimaksud dengan satunya majelis adalah satunya waktu yang menjadi masa kedua pihak pengakad melakukan proses akad. Jadi, majelis akad adalah sebuah keadaan di mana kedua pengakad sama-sama melakukan proses perundingan untuk membentuk sebuah akad. Dari sini, para fuqaha mengatakan 'sesungguhnya majelis itu menghimpun hal-hal yang terpisah.' Berdasarkan hal ini, majelis akad dalam percakapan telepon atau handphone adalah masa berkomunikasi selama percakapan itu berhubungan dengan akad. Jika kedua belah pihak yang berbicara sudah berpindah pada tema yang lain maka majelis pun berakhir. Majelis akad dengan mengutus seorang utusan atau mengirim sebuah surat melalui telegram, telefaks, faks, atau sejenisnya adalah majelis sampainya risalah, surat, telegram, telefaks atau faks, karena seorang utusan ibarat duta dan juru bicara dari sipengutus. Jadi seolah-olah ia langsung hadir dan ijab di arahkan padanya lalu ia mengucapkan qobul dalam majelis tersebut. Seandainya qobul tertunda sampai majelis selanjutnya maka akad tidak pas. Dengan demikian, jelaslah bahwa majelis akad antar dua orang yang sama-sama hadir adalah tempat munculnya ijab, sementara majelis akad antara dua orang sama-sama tidak hadir adalah tempat sampainya surat, risalah, perbinangan, pertelepon. Akan tetapi, pihak yang mengutus atau menulis bisa untuk menarik kembali ijabnya dihadapan para saksi dengan syarat hal itu disampaikan sebelum di ucapkannya qabul dari pihak ke dua atau sampainya risalah, surat atau sejenisnya seperti telegram, teleks, dan faks. Jumhur malikiyyah berpendapat bahwa seorang mujib tidak bisa lagi menarik ijabnya sebelum di beri kesempatan pada qobil dan lama masanya di tentukan oleh kebiasaan sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Syarat-syarat ijab dan qobul yang lain, selain majeles, juga mesti terpenuhi dalam akad yang menggunakan sarana-sarana komunikasi modern."[48]

Sementara mengenai syarat adanya barang dan uang sebagai pengganti harga barang, maka dalam transaksi elektronik atau *e-comrece* tidak dilakukan secara langsung dalam dunia nyata. Dalam hal bentuk dan wujud barang yang menjadi obyek transaksi, dalam *e-commerce* biasanya hanya berupa gambar (foto atau video) yang menunjukkan barang aslinya kemudian dijelaskan spesifikasi sifat dan jenisnya. Pembeli dapat dengan bebas memilih barang sesuai dengan spesifikasi yang diinginkan. Barang akan dikirim setelah

[48] Wahbah al-Zuḥailī, *Fiqih Islam wa Adillatuhu,* Alih bahasa Abdul Hayyie al-Kattani, dkk., (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), IV/444.

uang dibayar. Mengenai sistem pembayaran atau penyerahan uang pengganti barang, maka umumnya adalah dilakukan dengan cara transfer. Bila sistem yang berlaku seperti ini, maka pada dasarnya jual beli ini adalah jual beli *salam*. Pembeli memilih barang dengan spesifikasi tertentu, kemudian membayarnya, setelah itu barang akan diserahkan atau dikirim kepada pembeli. Hanya saja dalam transaksi *salam*, uang yang dibayarkan di muka sebagaimana jual beli salam.[49]

Apabila sistem salam yang dilaksanakan dalam *e-commerce,* maka rukun dan syaratnya juga harus sesuai dengan transaksi salam. Rukun salam yaitu:

1. *Muslim* (pembeli atau pemesan);
2. *Muslam ilaih* (penjual atau penerima pesanan);
3. *Muslam fih* (barang yang dipesan);
4. *Ra'sul mal* (harga pesanan atau modal yang dibayarkan);
5. *Shighat* ijab-qabūl (ucapan serah terima).

Adapun mengenai syarat salam, secara umum sama dengan syarat akad jual beli, yaitu: barang yang dipesan merupakan sepenuhnya milik penjual, bukan barang najis dan bisa diserahterimakan. Hanya saja dalam akad salam tidak ada syarat bagi pemesan untuk melihat barang yang dipesan, ia hanya disyaratkan menentukan sifat sifat dan jenis atau spesifikasi barang yang dipesan secara jelas.[50]

Sedangkan syarat secara rinci dapat dilihat dalam rukun-rukun salam:

1. Syarat para pihak yang bertransaksi:
   a. Harus cakap hukum;
   b. Harus rela, tidak dalam keadaan dipaksa, terpaksa atau dalam tekanan.
2. Syarat *Ra's al-mal* uang atau dana yang dibayarkan:
   a. Jelas harganya;
   b. Dana harus diserahkan pada saat akad tunai

[49] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 157-157.
[50] *Ibid.,* h. 157.

3. Syarat barang yang dipesan:
   a. Ditentukan dengan sifat-sifat tertentu, jenis, kualitas dan jumlahnya;
   b. Satu jenis, tidak bercampur dengan jenis lainnya;
   c. Barang yang sah diperjualbelikan
4. Syarat Ijab qabul:
   a. Harus dijelaskan secara spesifik dengan siapa berakad;
   b. Antara ijab dan qabul harus selaras, baik dalam spesifikasi barang maupun harga yang disepakati;
   c. Tidak mengandung hal-hal yang bersifat menggantungkan keabsahan transaksi pada kejadian yang akan datang;
   d. Akad harus pasti, tidak boleh ada khiyar syarat.

Beberapa ulama menentukan syarat transaksi yang dilakukan dengan perantara:

1. Kesinambungan antara ijab dan qabul. Menurut jumhur, selain Syafi'iyah qabul tidak harus langsung,
2. Qabul dilakukan di tempat sampainya ijab;
3. Kesesuain antara ijab dan qabul;
4. Tidak adanya pengingkaran dari salah satu pihak yang bertransaksi.[51]

Model transaksi jarak jauh yang dilakukan dengan perantara menurut kalangan ulama kontemporer, seperti Muhammad Buhats al-Muthi'ī, Muṣṭafā al-Zarqā. Wahbah al-Zuhaili, Syaikh Abdullah bin Muni' adalah sah secara hukum fikih. Alasan ulama tersebut adalah:

1. Ulama masa lalu telah membolehkan transaksi yang dilakukan dengan perantara, ijab sah saat pesan telah sampai kepada penerima pesan;
2. Maksud dari satu majelis *(ittihadul majlis)* dalam syarat transaksi adalah satu waktu dimana kedua belah pihak melakukan transaksi, bukan berarti satu lokasi atau tempat,

[51] Ahad al-Ṭulabah al-'Ilm, *Buhūts.*, I/29 dan XII/1.

dan hal ini dapat berlangsung dengan menggunakan telepon atau internet dan media lainnya; [52]

Hukum transaksi via teknologi modern seperti Telepon, *Handphone,* I-Pad, Tablet, atau media internet lain telah dibahas pada muktamar VI Fikih Islam yang dilaksanakan di Jeddah Saudi Arabia tanggal 14-20 Maret 1990. Melihat perkembangan teknologi modern yang berdampak pada segala bidang, termasuk transaksi jual beli demi kecepatan kegiatan bisnis dan ekonomi lainnya, maka perlu diputuskan hukum tentang penggunaan media tersebut dalam perspektif fikih Islam. Hal ini tentunya dengan tetap berpegang pada persyaratan-persyaratan transaksi yang telah ditetapkanoleh fuqaha, baik transaksi secara lisan, tulisan maupun via surat, persyaratan bertemunya para pihak dalam satu forum (ruang dan waktu), kontekstualitas antara ijab dan qobul, tidak adanya maksud salah satu pihak untuk melakukan wan prestasi dan kesinambungan antara ijab dan qabul.[53] Muktamar tersebut memutuskan sebagai berikut:

أولاً : إذا تم التعاقد بين غائبين لا يجمعهما مكان واحد ، ولا يرى أحدهما الآخر معاينة ، ولا يسمع كلامه ، وكانت وسيلة الاتصال بينهما الكتابة أو الرسالة أو السفارة (الرسول) ، وينطبق ذلك على البرق والتلكس والفاكس وشاشات الحاسب الآلي (الحاسوب) ، ففي هذه الحالة ينعقد العقد عند وصول الإيجاب إلى الموجه إليه وقبوله . ثانياً : إذا تم التعاقد بين طرفين في وقت واحد وهما في مكانين متباعدين ، وينطبق هذا على الهاتف واللاسلكي ، فإن التعاقد بينهما يعتبر تعاقداً بين حاضرين ، وتطبق على هذه الحالة الأحكام الأصلية المقررة لدى الفقهاء المشار إليها في الديباجة. ثالثاً : إذا أصدر العارض، بهذه الوسائل ، إيجاباُ محدد المدة يكون ملزماً بالبقاء على إيجابه خلال تلك المدة ، وليس له الرجوع عنه. رابعاً : إن القواعد السابقة لا تشتمل النكاح لاشتراط الإشهاد فيه ، ولا الصرف لاشتراط التقابض ، ولا السَّلَم لاشتراط تعجيل رأس المال.

[52] *Ibid*.
[53] Imam Mustofa, "Transaksi Elektronik., h. 176-177.

خامساً : ما يتعلق باحتمال التزييف أو التزوير أو الغلط يرجع فيه إلى القواعد العامة للإثبات.[54]

Maksud dari uraian di atas adalah sebagai berikut:

1. Apabila transaksi telah dilakukan oleh dua pihak yang tidak bertemu langsung secara fisik, tidak saling melihat dan mendengar satu sama lain, serta hanya menggunakan perantara surat, faksmili, atau internet, maka transaksi tersebut telah sah dan mengikat secara hukum dengan syarat kedua belah pihak saling memahami dan menerima maksud transaksi secara tepat;
2. Apabila transaksi dilakukan oleh dua pihak yang berjauhan dengan perantara telepon atau media teknologi modern lainnya, maka transkasi kedua belah pihak tersebut berlaku sebagaimana transaksi yang dilakukan secara langsung *(face to face);*
3. Apabila salah satu pihak melakukan wanprestasi terhadap transaksi yang dilakukan dengan alat teknologi modern tersebut dengan batasan waktu tertentu, maka dia tidak dapat menarik kembali transaksi yang telah dilakukan;
4. Transaksi via teknologi modern tersebut tidak berlaku pada akad nikah, karena dalam akad nikah diisyaratkan adanya saksi, tidak berlaku pada tukar menukar, karena danya syarat penyerahan, dan jual beli inden, karena disyaratkan *down painment;*
5. Apabila terjadi pemalsuan, pengingkaran atau kekeliruan, maka hukum yang berlaku sama dengan transaksi yang

[54] Muhammad Ṣālih al-Munjid, *Fatāwā al-Islām: Sual wa Jawāb, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/1551; Anonim, *Fatāwā al-Sabakah al-Islāmiyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), 145/368 dan 146/55; Anonim, *Qararat wa Tauṣiyāt Majma' al-Fiqh al-Islāmī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/55; Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islāmī.*, VII/157.

dilakukan secara langsung *(face to face).* Dalam hal ini, dalam transaksi elektronik ada sistem pengawasan sebagai upaya untuk menjamin terpenuhinya hak para pihak yang melakukan transaksi. Sistem pengawasan ini dikenal dengan *pocess control* yang menjadi bagian dari poses transaksi elektronik.

Transaksi jual beli via media elektronik dianggap sebagai *ittiḥad al-majlis,* sehingga akad jual beli tersebut sah, karena masing-masing *muta'aqqidain* saling mengetahui dan mengetahui obyeknya *(al-mabī')* sehingga tidak terjadi gharar (ketidakjelasan). Dengan demikian maka akan terealisasi *ijāb* dan *qabūl* yang didasari suka sama suka.[55]

Ittiḥād al-majlis bisa bermakna *ittiḥād al-zaman* (satu waktu), *ittiḥād al-makan* (satu lokasi) dan *ittiḥād al-haiah* (satu posisi). Perbedaan tempat yang dapat disatukan melalui media komunikasi modern, membuat tempat yang berjauhan bisa dianggap menyatu *(t'addud al-makan fi al-manzilah ittiḥād al-makan).*[56]

Berdasarkan berbagai pendapat ulama dan penjelasan yang telah dipaparkan di atas, maka cukup jelas, bahwa ktransaksi perdagangan atau jual beli yang dilakukan via media elektronik hukumnya sah. Kecanggihan media elektronik dapat membuat suasana dalam dunia maya menjadi seolah nyata. Namun demikian, transaksi tersebut dikategorikan sebagai transaksi kinayah yang keabsahannya dan kekuatan hukumnya sama dengan transaksi yang dilakukan secara langsung *(ṣarīḥ).*

D. Penutup

Berbagai pendapat sebagaimana dipaparkan di atas setidaknya dapat menjawab permasalahan mu'amalah, khususnya

[55] Tim Lajnah Ta'līf wa al-Nasyr· *Ahkamul Fuqaha "Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama(1926–2004 M),* Pen. Djamaluddin Miri (Surabaya: Khalista bekerja sama Lajnah Ta'līf wa al-Nasyr, 2011), h. 890.

[56] *Ibid.*

transaksi era modern saat ini. Aktifitas ekonomi merupakan bagian aktifitas yang cukup pesat berkembang, sehingga juga membutuhkan jawaban hukum secara cepat juga. Transaksi elektronik sebagai aktifitas ekonomi dalam bidang jual beli *(al-buyū')* berkembang cukup pesat seiring dengan perkembangan teknologi telekomunikasi dan informasi. Berbagai pendapat di atas setidaknya bisa menjadi acuan status hukum akad yang dilakukan via media elektronik. Transaksi semacam ini hukumnya sah, kekuatan hukumnya sama dengan transaksi yang dilakukan secara langsung *(face to face).*

HUKUM OPERASI PLASTIK MENURUT FIKIH

A. Pendahuluan

Perkembangan *fashion* atau model di dunia modern saat ini sudah semakin canggih. Manusia berusaha dengan berbagai cara untuk memperbaiki penampilan, tidak hanya melalui pengembangan model busana akan tetapi juga dengan memperindah bentuk tubuh dan anggota tubuh. Berbagai alat diciptakan dalam rangka untuk memperbaiki atau meremajakan anggota tubuh sesuai dengan yang diinginkan. Hal ini dilakukan ada yang bertujuan untuk menormalkan anggota tubuh dan ada yang bertujuan untuk memperindah bentuk dan warnanya. Hal ini dilakukan dengan cara operasi plastik.

Operasi plastik sebagai tindakan medis ia masuk dalam kategori fiqh kesehatan. Fiqh kesehatan merupakan bagian dari fiqh yang sangat membutuhkan pembaruan dan kontekstualisasi, karena banyak tindakan medis yang secara hukum Islam belum ditentukan hukumnya. Berkaitan urgensi ijtihad dalam bidang fiqh medis ini Al-Qaraḍāwī menyatakan:

فمما لا ريب فيه أن العلم الحديث بما قدمه من اكتشافات هائلة وتكنولوجيا متقدمة, وما وضع في يد الإنسان من إمكانات تشبه الخوارق في العصور

الماضية وخصوصا في المجال الطبي , قد أثار مشكلات كثيرة تبحث عن حل شرعي وتساؤلات شتى تتطلب الجواب من الفقه الإسلامي وتقتضي من المجتهد المعاصر أن يبذل جهده ويستفرغ وسعه في استنباط الحكم المناسب لها. [1]

Operasi plastik sebagai temuan dan dilakukan untuk merubah dan merekayasa anggota tubuh yang muncul di era modern ini, secara hukum belum diatur di dalam kitab-kitab fiqh klasik. Bagaimana hukum operasi plastik dengan tujuan untuk menormalkan fungsi atau bentuk anggota tubuh? Bagaimana hukum operasi plastik dengan tujuan untuk memperindah bentuk dan warna anggota tubuh? Bagaimana apabila operasi plastik berdampak negatif terhadap orang yang dioperasi? Pertanyaan-pertanyaan ini membutuhkan jawaban dari sisi fiqh. Umat Islam sebagai umat yang harus selalu berpegang pada syariat Islam dalam segala aktifitasnya, tentunya harus mengetahui hukum operasi plastik tersebut, agar tidak terjerumus ke dalam perbuatan yang di larang.

Tulisan ini bermaksud mengupas hukum operasi plastik dari perspektif fiqh. Pembahasan ini penting dilakukan dalam rangka memberikan pemahaman yang utuh dan komprehensif kepada umat Islam mengenai hukum operasi plastik, sehingga dapat menjadi pedoman dalam mengambil langkah bila hendak melakukan operasi plastik.

B. Definisi dan Macam-Macam Operasi Plastik

1. Definisi Operasi Plastik

Operasi plastik adalah suatu tindakan medis yang dilakukan untuk memperbaiki atau meremajakan anggota tubuh luar seseorang agar terlihat lebih indah, seperti operasi hidung, pipi, bibir dan organ luar lainnya. Operasi plastik juga biasa dilakukan

[1] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah ma'a Naẓarāt taḥlīliyah fi al-Ijtihād al-Mu'āṣir,* (www.al-mostafa.com)/ (Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nasr wa al-Tauzī', cet. III, 1999), h. 61.

untuk menyempurnakan atau membantu fungsi organ-organ luar tersebut.[2]

Operasi plastik merupakan tindakan medis yang dilakukan bukan dalam rangka untuk menyehatkan, akan tetapi berorientasi keindahan bentuk organ tubuh. Umumnya operasi plastik ini dilakukan untuk memperindah organ luar.

2. Macama-macam Operasi Plastik

Secara garis besar, dari segi fungsinya operasi plastik dapat dibedakan menjadi dua macam.[3] *Pertama,* operasi *ḥājiyah,* yaitu operasi plastik bertujuan untuk menghilangkan atau menutupi cacat bagian atau organ tubuh. Cacat tubuh yang biasa dioperasi semacam ini ada dua macam:

1. Cacat yang tumbuh dan berasal dari dalam tubuh; cacat semacam ini terbagi menjadi dua:
   a. Cacat bawaan dari lahir, seperti jari-jari yang saling menempel;
   b. Cacat yang timbul karena sakit
2. Cacat yang muncul dari luar dan disebabkan karena kejadian yang menimpa seseorang, seperti kecelakaan atau terbakar, seperti luka dan sayatan di wajah, kulit melepuh karena terbakar atau jari-jari yang saling menempel karena terbakar dan sebagainya.[4]

Cacat atau luka seperti di atas memerlukan operasi untuk mengembalikan fungsi atau kondisi organ-organ tersebut. Meskipun tidak sampai derajat dharurat, namun operasi semacam ini sifatnya *hajiyah,* perlu dilakukan dan mempunyai efek *tajmiliyah* (memperindah).

---

[2] Aḥad Ṭulabah al-'Ilm, *Buḥūts li Ba'ḍ Nawāzil al-Fiqhiyah al-Mu'āṣirah,* tidak diterbitkan, *(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/26.

[3] *Fatāwā al-Syabakah al-Islāmiyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, XII/182.

[4] Aḥad Ṭulabah al-'Ilm, *Buḥūts.,* I/27.

Kedua, operasi *tahsiniyah,* yaitu operasi plastik dengan tujuan untuk memperindah organ tubuh. Berbeda dari operasi yang pertama, operasi kedua ini bukan untuk menutupi cacat, akan tetapi bertujuan untuk memperindah organ tubuh atau anggota badan, seperti memancungkan hidung, memperindah bibir, kening, pipi dan sebagainya. Operasi semacam ini ada dua macam, yaitu operasi untuk membentuk dan operasi untuk peremajaan organ.

C. Operasi Plastik dalam Perspektif Fiqh

Berdasarkan pembagian di atas, maka diketahui tujuan operasi plastik, yaitu operasi untuk menormalkan fungsi organ tubuh dan operasi yang bertujuan untuk memperindah organ tubuh. Mengenai hukum kedua jenis operasi plastik tersebut akan dirinci dalam penjelasan berikut.

1. Operasi plastik *ḥājiyah*

Operasi plastik *hajiyah,* yang bertujuan untuk menghilangkan atau menutupi cacat organ tubuh diperbolehkan. Dasar pemikiran pembolehan ini adalah:

1. Abu Daud meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. Memperbolehkan seorang sahabat mengganti hidungnya yang putus dengan emas. Hal ini dijelaskan dalam kitab *Sunan Abī Daud*:

   عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ طَرَفَةَ أَنَّ جَدَّهُ عَرْفَجَةَ بْنَ أَسْعَدَ قُطِعَ أَنْفُهُ يَوْمَ الْكُلاَبِ فَاتَّخَذَ أَنْفًا مِنْ وَرِقٍ فَأَنْتَنَ عَلَيْهِ فَأَمَرَهُ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- فَاتَّخَذَ أَنْفًا مِنْ ذَهَبٍ.[5]

   "Dari 'Abdurrahman bin Tharafah bahwa kakeknya Arfajah bin As'ad, hidungnya terpotong saat perang Al Kilab. Lalu ia membuat hidung

[5] Sulaimān bin al-Asy'at bin Syaddād bin 'Amr al-Azdarī, Abū Daud al-Sajastanī, *Sunan Abī Daud, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005),* XII/341, hadis Nomor 4234; Abu Bakar Ahmad bin Husain al-Baihaqī, *Syu'b al-Iman li al-Baihaqi, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005)*,XIII/333.

palsu dari perak, tetapi justru hidungnya menjadi busuk. Nabi shallallahu 'alaihi wasallam lalu memerintahkan kepadanya (untuk membuat hidung dari emas), hingga ia pun membuat hidung dari emas."

2. Dirwayatkan dari Anas bin Malik menambal giginya dengan emas. Begitu juga Hasan al-Bashri, Musa bin Thalhah dan Ismail bin Yazid bin Tsabit[6]

Zakariya al-Anshari dalam kitab *Fathul Wahhāb* mengatakan:

عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أُحِلَّ الذَّهَبُ وَالْحَرِيرُ لِإِنَاثِ أُمَّتِي وَحُرِّمَ عَلَى ذُكُورِهَا. صَحَّحَهُ التِّرْمِذِيُّ وَأُلْحِقَ بِالذُّكُورِ الْخَنَاثَى احْتِيَاطًا (لَا أَنْفٌ وَأُنْمُلَةٌ) بِتَثْلِيثِ الْهَمْزَةِ وَالْمِيمِ (وَسِنٌّ) أَيْ لَا يَحْرُمُ اتِّخَاذُهَا مِنْ ذَهَبٍ عَلَى مَقْطُوعِهَا ، وَإِنْ أَمْكَنَ اتِّخَاذُهَا مِنْ الْفِضَّةِ الْجَائِزَةِ لِذَلِكَ بِالْأَوْلَى ؛ لِأَنَّهُ يَصْدَأُ غَالِبًا وَلَا يَفْسُدُ الْمَنْبَتَ.[7]

"Dihalalkan emas dan sutera bagi umatku yang perempuan dan diharamkan bagi yang laki-laki. Hadis ini sohih menurut Turmudzī. Tidak diharamkan menyambung hidung, jari atau gigi dengan emas maupun dengan perak, karena keduanya tidak berkarat dan tidakmerusak."

Dalam kitab *Asna al-Maṭalib* dijelaskan:

(وَ) لَهُ تَعْوِيضُ (أُنْمُلَةٍ) بِتَثْلِيثِ الْهَمْزَةِ وَالْمِيمِ تِسْعُ لُغَاتٍ أَفْصَحُهَا وَأَشْهَرُهَا فَتْحُ الْهَمْزَةِ وَضَمُّ الْمِيمِ قَالَ جُمْهُورُ أَهْلِ اللُّغَةِ الْأَنَامِلُ أَطْرَافُ الْأَصَابِعِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَصْحَابُنَا فِي كُلِّ أُصْبُعٍ غَيْرِ الْإِبْهَامِ ثَلَاثُ أَنَامِلَ وَكَذَا قَالَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ كِبَارِ أَئِمَّةِ اللُّغَةِ ذَكَرَ ذَلِكَ النَّوَوِيُّ فِي تَحْرِيرِهِ)و) لَهُ تَعْوِيضُ (أَنْفٍ مِنْهُ) أَيْ مِنْ الذَّهَبِ.[8]

Ulama bersepakat, bahwa bagi orang yang kehilangan hidung diperbolehkan menggantinya dengan emas. Hal ini

---

[6] *Ibid.,* V/193.

[7] Zakariya al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/191.

[8] Zakariya al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, V/91.

berdasarkan riwayat di atas.[9] Dalam kitab Kumpulan Fatwa Imam 'Utsimīn disebutkan:

"وأما إجراءالعملية لإصلاح عيب حادث، أو أصلي كالإصبع الزائدة فلا بأس به."[10]

"Operasi plastik yang dilakukan untuk menutupi cacat timbul karena suatu kejadian atau cacat bawaan, seperti kelebihan jari, diperbolehkan."

إجراء عملية للتجميل حرام، لأنها كالوشم الملعون فاعله والنمص الملعون فاعله، وإذا كان اللعن وارداً في الوشر وهو في الأسنان، وفي النمص وهو في الشعور، ففي الأجزاء الأخرى كالأنف ونحوه من باب أولى، والعلم عند الله تعالى.[11]

Dalam kumpulan *Fatwa al-Syabakah al-Islāmiyah* disebutkan bahwa operasi yang dilakukan karena untuk menghilangkan rasa sakit atau karena kebutuhan lain, seperti cacat, baik cacat bawaan atau karena yang muncul karena suatu kejadian atau sakit maka hal ini diperbolehkan. Al-Ṭabarī mengatakan bahwa seorang perempuan tidak diperbolehkan merubah apa pun dari anggota tubuhnya, kecuali karena untuk mengilangkan rasa sakit atau keperluan lain seperti kelebihan gigi yang menyusahkan saat makan, atau kelebihan jari yang menyusahkannya. Pengecualian ini juga berlaku bagi kalangan laki-laki.[12]

يجوز إجراء عمليات التجميل بشروط لا حرج في إزالة الدهون من الجسد بعملية الشفط لأسباب تجميلية عمليات زرع شعر الرأس مباحة.[13]

"Diperbolehkan operasi plastik dengan syarat tidak menimbulkan masalah bagi tubuh seperti menghisap lemak atau transplantasi rambut"

---

[9] Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, *Ensiklopedi Fikih Kuwait, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, II/7559.

[10] Al-'Utsaimin, *Majmū' Fatāwā 'Utsaimīn, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, 215/24.

[11] *Ibid*.

[12] Abdullah al-Faqih dalam, *Fatawa al-Syabakah.*, XII/182.

[13] *Ibid.*

Operasi yang dirasa perlu dilakukan agar organ tubuh normal setelah terjadi cacat boleh dilakukan. Operasi semacam ini menjadi suatu yang dibutuhkan, bahkan menjadi dharurat, karena terkadang kebutuhan menjadi dharurat karena kondisi dan situasi tertentu. Suatu cacat, baik yang terlihat maupun tidak, sekiranya menurut pandangan medis bisa dilakukan operasi untuk meringan beban penderitanya maka sebaiknya dilakukan operasi. Hal ini perlu dilakukan karena:

1. Cacat yang diderita menimbulkan efek yang tidak baik bagi kesehatan si penderita, dalam rangka untuk meringankan beban dan rasa sakitnya, maka perlu dilakukan operasi;
2. Operasi semacam ini diperbolehkan seperti halnya operasi yang dilakukan untuk pengobatan.

Mengenai tentang adanya dalil yang mengharamkan merubah ciptaan Allah, sebagaimana disebutkan dalam surat al-Nisa' ayat 119:

وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾

"Dan Aku benar-benar akan menyesatkan mereka, dan akan membangkitkan angan-angan kosong pada mereka dan menyuruh mereka (memotong telinga-telinga binatang ternak), lalu mereka benar-benar memotongnya, dan akan Aku suruh mereka (mengubah ciptaan Allah), lalu benar-benar mereka meubahnya. barangsiapa yang menjadikan syaitan menjadi pelindung selain Allah, Maka Sesungguhnya ia menderita kerugian yang nyata."

Operasi sebagaimana yang dijelaskan di atas harus dikecualikan dari larangan yang terdapat di dalam ayat tersebut. Imam al-Nawawi dalam dalam member penjelasan hadis riwayat Abdullah bin Mas'ud:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ ، وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ ، وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ ،

الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ تَعَالَى ، مَالِي لاَ أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ).[14]

Maksud dari المتفلجات للحسن adalah suatu yang dilakukan dengan tujuan untuk memeperindah. Hal ini menunjukkan bahwa yang diharamkan adalah operasi untuk memperindah. Adapun operasi yang dilakukan karena keperluan untuk mengobati atau menutupi cacat pada gigi misalanya, hal ini tidak diharamkan.

Operasi semacam ini tujuannya adalah untuk menghilangkan bahaya atau rasa sakit atau agar organ atau anggota tubuh dapat berfungsi sebagaimana mestinya, adapun organ tersebut terlihat lebih indah atau lebih baik adalah sebagai efeknya.

2. Operasi plastik *Tahsīniyyah*

Operasi plastik taḥsīniyah adalah operasi plastik yang bertujuan untuk memperindah bentuk atau warna anggota atau organ tubuh manusia, seperti memancungkan hidung, mengencangkan pipi, operasi rahang dan sebagainya. Operasi semacam ini diharamkan dengan dalil dan argument sebagai berikut:

1. Tindakan mendis operasi plastik dengan tujuan untuk memperindah bentuk organ tubuh merupakan usaha untuk mengubah ciptaan Allah, sebagaimana disebutkan dalam surat al-Nisa' ayat 119:

وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾

"Dan Aku benar-benar akan menyesatkan mereka, dan akan membangkitkan angan-angan kosong pada mereka dan menyuruh mereka (memotong telinga-telinga binatang ternak), lalu mereka benar-benar memotongnya, dan akan Aku suruh mereka (mengubah ciptaan Allah), lalu benar-benar mereka mengubahnya. barangsiapa yang menjadikan

[14] Muhammad bin Ismail Abu Abdullah Al-Bukhārī, *Shoḥīh al-Bukhārī.,* IXX/487, hadis nomor 5931.

syaitan menjadi pelindung selain Allah, Maka Sesungguhnya ia menderita kerugian yang nyata."

2. Hadis riwayat Ibn Mas'ūd:

عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُوتَشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ فَبَلَغَ ذَلِكَ امْرَأَةً فَجَاءَتْ فَقَالَتْ إِنَّهُ بَلَغَنِي عَنْكَ أَنَّكَ لَعَنْتَ كَيْتَ وَكَيْتَ فَقَالَ وَمَا لِي أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ هُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَقَالَتْ لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ فَمَا وَجَدْتُ فِيهِ مَا تَقُولُ قَالَ لَئِنْ كُنْتِ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَجَدْتِيهِ أَمَا قَرَأْتِ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا .[15]

Abdullah bin Mas'ūd berkata: "Allah Swt melaknat orang yang memasang tahi lalat palsu (pada badannya) dalam bentuk tato, orang yang mencukur alisnya, dan yang meratakan gigi dengan kikir yang bertujuan untuk mempercantik diri dengan mengubah ciptaan Allah". Kemudian hal tersbut sampai kepada seorang wanita, lalu wanita tersebut mendatangi Abdullah bin Mas'ud dan berkata : 'aku mendengarkan bahwa kamu melaknat orang yang begini dan begitu (menyebutkan apa yang telah disebutkan oleh Abdullah)', Abdullah berkata: "tidak ada jalan bagiku untuk melaknat mereka yang telah dilaknat oleh Rasulullah Saw, sebagaimana yang tergariskan di dalam Kitabullah (Al-Qur'an)", wanita tersubt berkat: 'Aku telah membaca apa yang terdapat diantara dua sampul (Al-Qur'an) dan aku tidak menemukan hal yang kamu katakana tersebut'. Abdullah berkata: "jika engkau membacanya maka pasti kamu menemukannya, tidak kamu membaca. Apa yang datang (diperintahkan) kepadamu dari Rasul, maka ambillah dan apa yang dilarangnya, maka jauhilah".

3. Operasi untuk memperindah diharamkan diqiyaskan pada *tattoo*, meruncingkan gigi atau mencabut bulu mata atau tindakan yang bertujuan untuk memperindah bentuk anggota tubuh;

[15] Muhammad bin Ismail Abu Abdullah Al-Bukhārī, *Shoḥīh al-Bukhārī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, XVI/224, hadis nomor 4886; Al-Nasāī, *Sunan al-Nasāī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, VIII/526, hadis nomor 5122; Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad Ahmad, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, IX/61, hadis nomor 4034.

4. Tindakan operasi plastik dengan tujuan memperindah bentuk anggota tubuh sudah pasti akan menimbulkan efek negatif, baik secara psikologis maupun bagi kesehatan.[16]

Imam al-Ṭabarī sebagaimana dikutip Ibn Ḥajar al-'Asqalānī menyatakan:

لَا يَجُوز لِلْمَرْأَةِ تَغْيِير شَيْء مِنْ خِلْقَتهَا الَّتِي خَلَقَهَا اللَّه عَلَيْهَا بِزِيَادَةٍ أَوْ نَقْص اِلْتِمَاس الْحُسْن لَا لِلزَّوْجِ وَلَا لِغَيْرِهِ كَمَنْ تَكُون مَقْرُونَة الْحَاجِبَيْنِ فَتُزِيل مَا بَيْنهمَا تَوَهُّم الْبَلَج أَوْ عَكْسه ، وَمَنْ تَكُون لَهَا سِنّ زَائِدَة فَتَقْلَعهَا أَوْ طَوِيلَة فَتَقْطَع مِنْهَا أَوْ لِحْيَة أَوْ شَارِب أَوْ عَنْفَقَة فَتُزِيلهَا بِالنَّتْفِ ، وَمَنْ يَكُون شَعْرهَا قَصِيرًا أَوْ حَقِيرًا فَتُطَوِّلهُ أَوْ تُغْزِرهُ بِشَعْرِ غَيْرهَا ، فَكُلّ ذَلِكَ دَاخِل فِي النَّهْي . وَهُوَ مِنْ تَغْيِير خَلْق اللَّه تَعَالَى "[17]

"Tidak diperbolehkan bagi seorang wanita mengubah anggota tubuhnya yang diciptakan Allah, baik dengan mengurangi atau menambah dengan tujuan memperindah baik untuk suami maupun untuk orang lain. Sulam alis, mencabut kelebihan gigi atau memangkasnya, menulam atau menyambung rambut, hal ini semua termasuk dilarang, karena mengubah ciptaan Allah."

Meskipun ungkapan al-Ṭabarī tersebut hanya menyebutkan wanita, namun pada dasarnya keharaman mengubah anggota tubuh juga berlaku bagi laki-laki, karena alasannya mengubah ciptaan Allah. Upaya untuk mengubah ciptaan Allah dengan alasan untuk memperindah, bukan untuk menormalkan fungsi atau bentuk adalah haram.

Ungkapan senda juga disampaiakn Ibn al-'Arabī mengatakan:

"إن الله سبحانه خلق الصور فأحسنها في ترتيب الهيئة الأصلية ، ثم فاوت في الجمال بينها. فجعلها مراتب فمن أراد أن يغير خلق الله فيها ويبطل حكمته ، فهو ملعون لأنه أتى ممنوعا".[18]

---

[16] Ahad al-Ṭulabah al-'Ilm, *Buhūts.*, I/137.

[17] Ibn Hjar al-'Asqalāni, *Fatḥ al-Bārī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, XVII/41.

[18] Anonim, *Aḥkām Jirāḥah al-Tajmīl fī al-Fiqh al-Islāmī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/27.

"Allah pada dasarnya menciptakan manusia dalam bentuk yang sempurna, namun demikian, bisa jadi ada keindahan yang tidak sempurna, tapi ketidaksempurnaan itu ada hikmahnya. Bagi siapa yang berusaha mengubah ciptaan Allah tersebut, maka akan hilanglah hikmahnya. Tindakan tersebut dilaknat dan terlatang."

Pemaparan di atas menunjukkan bahwa operasi plastik dengan tujuan untuk memperindah bentuk atau warna anggota tubuh hukumnya haram. Karena pada dasarnya Allah telah menciptakan segala sesuatu disertai dengan hikmah yang ada di dalamnya, maka bagi siapa yang berusaha merubah ciptaan itu, maka pada dasarnya dia berusaha menghilangkan hikmah yang ada di dalamnya.

D. Penutup

Operasai plastik sebagai tindakan untuk memperindah bentuk organ tubuh secara garis besar dibagi menjadi dua. *Pertama,* operasi plastik dengan tujuan untuk menormalkan fungsi organ atau anggota tubuh; dan *kedua,* operasi yang bertujuan untuk memperindah bentuk atau warna organ atau anggota tubuh. Operasi jenis yang pertama menurut pandangan ulama sebagaimana dipaparkan di atas hukumnya *mubāḥ.* Sementara operasi jenis yang kedua hukumnya haram, karena merubah ciptaan Allah Swt. Pelakunya dilaknat oleh Allah Swt.



"Allah pada dasarnya menciptakan manusia dalam bentuk yang sempurna, namun demikian, bisa jadi ada keindahan yang tidak sempurna, tapi ketidaksempurnaan itu ada hikmahnya. Bagi siapa yang berusaha mengubah ciptaan Allah tersebut, maka akan hilanglah hikmahnya. Tindakan tersebut dilaknat dan terlarang."

(Ibn al-'Arabī)





HUKUM TRANSPLANTASI OGRAN TUBUH MANUSIA MENURUT FIKIH



A. Pendahuluan

Manusia sebagai makhluk yang berperadaban selalu berkreasi dan berinovasi untuk menyempurnakan penemuan di berbagai bidang, tak terkecuali penemuan teknologi di bidang ilmu kesehatan. Kemajuan teknologi kesehatan ini dapat mempermudah dan menunjang pelayanan kesehatan bagi manusia. Sesuatu yang dahulunya sulit dan bahkan tidak mungkin untuk dilakukan, dengan adanya teknologi yang canggih sekarang dapat dengan mudah dilakukan dan dengan waktu yang singkat. Sebagai contoh adalah transplantasi organ tubuh manusia. Pada masa lalu transplantasi belum bisa dilakukan, terlebih transplantasi organ vital, seperti hati, jantung dan organ vital lainnya. Namun dengan kemajuan teknologi, saat ini hampir semua organ tubuh manusia dapat dicangkok dan memungkinkan untuk dilakukan transplantasi.

Transplantasi organ tubuh manusia ini dilakukan untuk menggantikan organ tubuh seseorang yang tidak berfungsi secara maksimal atau bahkan tidak berfungsi sama sekali. Asal organ tubuh yang dicangkokkan juga ada yang berasal dari orang yang masih hidup dan ada yang berasal ari orang yang telah mati,

bahkan ada yang berasal dari binatang. Organ tersebut ada yang didapatkan dengan cara membeli atau memang didonasikan seseorang untuk menolong atau menyelamatkan nyawa seseorang yang membutuhkan.

Transplantasi organ tubuh sebagai penemuan baru tentunya belum diatur secara komprehensi di dalam kitab-kitab fiqh klasik. Padahal, sebagai tindakan yang berkaitan dengan perilaku seorang *mukallaf*, transplantasi harus mempunyai status hukum yang jelas dilihat dari perspektif hukum Islam. Namun demikian, pada dasarnya dalam kitab-kitab fikih pra modern hal ini dapat ditelusuri, meskipun tidak menjurus langsung ke arah penetapan hukum tranplantasi. Hukum transplantasi secara tegas dan eksplisit disebutkan oleh ulama-ulama kontemporer, seperti Yusuf Qarādāwī, al-Būṭī dan Mufti Saudi Arabia, Ibn Baz.

Permasalahan hukum yang muncul dari transplantasi organ tubuh manusia tidak hanya terkait dengan hukum tindakan medisnya, akan tetapi juga terkait asal muasal organ tubuh tersebut, termasuk hukum jual beli organ tubuh manusia.

Beberapa masalah terkait hukum jual beli dan transplantasi organ tubuh manusia antara lain, apakah anggota tubuh manusia menjadi hak milikinya sepenuhnya, milik Allah, atau hak milik Allah dan Manusia secara bersamaan?; apabila disepakati bahwa anggota tubuh manusia adalah hak milik Allah dan manusia, maka dalam kondisi dan situasi tertentu akan dominan menjadi hak milik salah satu?; apabila dua hak bersatu dalam suatu benda, maka gugurnya hak manusia disyaratkan tetap berlakunya hak Allah. Hak Allah adalah tujuan akhir dari penciptaan manusia, manusia tidak berhak untuk men-*tasharruf*-kan anggota tubuhnya bila mengancam tujuan akhir tersebut. Bagaimanakah hukum mencangkok organ tubuh manusia dalam rangka untuk menyelamatkan nyawa atau jiwa?; Bagaimana hukumnya bila organ tersebut berasal dari orang non-muslim atau bahkan berasal dari organ binatang? [1]

---

[1] Ahad al-Ṭulabah al-'Ilm, *Buhūts li Ba'ḍi Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/31.

Tulisan ini bermaksud membahas hukum jual beli dan transplantasi organ tubuh manusia dalam perspektif fiqh. Pembahasan ini penting dalam rangka memberikan jawaban secara komprehensif kepada orang-orang yang belum mengetahui hukum tindakan medis tersebut. Pembahasan dalam tulisan ini berlandasakan pada dalil-dalil dari al-Quran dan al-Sunnah serta mengacu pada fatwa-fatwa ulama. Tulisan ini mengemukakan dua perbedaan pendapat ulama yang mebolehkan dan yang melarang transplantasi beserta argumentasi mereka yang berasal dari berbagai perspektif. Sebelum menjelaskan hukum transplantasi, terlebih dahulu dipaparkan sedikit mengenai hukum jual beli organ tubuh manusia.

B. Kontroversi Ulama tentang Hukum Jual Beli Organ Tubuh Manusia

Mengenai hukum jual beli anggota tubuh manusia, kalangan ulama fikih ada yang berpendapat boleh dan ada yang melarang; adapun kalangan yang memperbolehkannya berargumen dengan argumentasi sebagai berikut:

1. Jual beli anggota tubuh boleh karena diqiyaskan diperbolehkannya jual beli susu manusia. Sebagaimana diketahui, kalangan Syafi'iyah dan Hanbaliyah memperbolehkan jual beli susu seorang wanita yang telah ditempatkan pada suatu wadah (dikemas). Susu merupakan suatu yang suci, bermanfaat serta menjadi nutrisi bagi manusia. Kalangan Malikiyah tidak memperbolehkannya, karena susu manusia merupakan bagian yang terhormat, bila dijual-belikan berarti merendahkan;
2. Diqiyaskan dengan adanya kewajiban mengambil diyat anggota tubuh yang telah hilang.
3. Diqiyaskan dengan jual beli budak, apabila manusia seutuhnya boleh, maka sebagian anggota tubuh manusia juga boleh untuk diperjual-belikan.[2]

[2] *Ibid.,* I/31-32.

Sementara kalangan yang mengharamkan berargumen:

1. Anggota tubuh manusia pada dasarnya tidak menjadi hak miliknya, tidak dizinkan baginya untuk menjualnya, apabila dijual, maka sama saja menjual brang yang bukan menjadi hak milikinya, dan ini tidak sah, karena tidak memenuhi syarat jual beli (barang yang dijual merupakan milik penjual sepenuhnya);
2. Jual beli anggota tubuh menusia merupakan perbuatan yang melecehkan manusia, padahal Allah sangat memuliakannya, maka hal ini bertentangan dan syara'. Maka sangat wajar sebagian ulama berargumen dengan alasan karena Allah memuliakan manusia.[3]

Syaikh 'Ilāuddīn al-Hashkafi menjelaskan tentang barang yang tidak boleh diperjual belikan: Rambut manusia tidak boleh dijual, karena kemuliaan manusia, meskipun dia kafir. Dalam *Ḥāsyiyah Ibni Abidīn* disebutkan, apabila ada seseorang yang mengatakan: "Potonghlah tanganku, dan makanlah", maka tidak halal, karena daging manusia dalam keadaan darurat pun tidak halal, tidak boleh dimakan, karena kemuliaannya.[4]

Dalam buku *al-Fatawa al-Khaniyah* disebutkan, bila seseorang dalam keadaan darurat, dan tidak ada bangkai sekalipun untuk dimakan, maka apabila ada orang lain yang menawarkan tangannya untuk dipotong dan dimakan, hal ini tetap tidak diperbolehkan. Sementara dalam buku *al-Fatawa al-Hindiyah* disebutkan bahwa mengambil manfaat memperjualbelikan anggota tubuh manusia tidak diperbolehkan, karena najis. Ada yang mengatakan karena kemuliaannya, dan alasan ini lebih kuat. Dalam buku *al-Fatawa al-Bazaziyah* dimakruhkan mengobati luka dengan tulang manusia, karena anggota tubuh manusia (yang sudah terpisah dari badan) haram dimanfaatkan.[5]

---

[3] *Ibid.,* I/32-33.

[4] *Ibid.*, III/12.

[5] *Ibid.*, III/13.

Al-Qarafi mengatakan membunuh dan melukai seseorang untuk mempertahankan kehidupan orang lain atau bagian anggota tubuhnya meskipun orang tersebut merelakan untuk diambil bagian tubuhnya. Al-Syāṭibī menyatakan dalam kitab *al-Muwāfaqāt,* sesunggunya kesempurnaan jiwa, akal dan anggota tubuh adalah hak Allah yang berada pada diri manusia dan bukan hak milik manusia. Apabila Allah telah menyempurnakan kehidupan, badan, dan akal manusia, sehingga ia mampu melaksanakan kewajibannya sebagai seorang mukallaf, maka tidak diperbolehkan untuk menggugurkan anggota tubuh, kehidupan dan akalnya tersebut.[6]

Imam al-Nawawī dalam kitab *Rauḍah al-Ṭalibīn* mengatakan bahwa dalam keadaan daruratpun seseorang tidak diperbolehkan memotong anggota tubuhnya sendiri demi untuk menyelamatkan orang lain atau dirinya sendiri.[7] Hal senada juga dikemukakan oleh dalam kitab *Kasyful Qanā'* bahwa orang yang memotong organ tubuhnya untuk menyelamatkan orang lain yang sedang dalam keadaan darurat adalah haram secara pasti.

"ولا يجوز أن يقطع لنفسه من معصوم غيره بلا خلاف وليس للغير أن يقطع من أعضائه شيئا ليدفعه إلى المضطر بلا خلاف صرح به امام الحرمين والاصحاب".[8]

> *"Seseorang tidak diperbolehkan memotong organ tubuhnya sendiri demi untuk menyelamatkan orang lain, begitu juga orang lain tidak diperbolehkan memotong organnya untuk menyelamatkan orang tadi untuk diberikan orang lain yang sedang dalam keadaan darurat. Dalam hal ini tidak ada perbedaan di antara ulama' termasuk Imam Haramain juga berpendapat demikian."*

---

[6] Abū Isḥaq Al-Syaṭibī, *al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl al-Syarīat, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/376.

[7] Imam al-Nawawī, *Rauḍatul Ṭālibīn, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/382. Lihat juga 'Abdurrahman bin Muḥammad bin Ahmad al-Syarbinī, *Syarh al-Bahjah al-Wardiyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XIX/200.

[8] Yaḥya bin Syarf al-Nawawi, *al-Majmū', (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), IX/45.

Barangkat dari berbagai pandangan ulama di atas, maka dapat disimpulkan bahwa menjual organ tubuh manusia tidak diperbolehkan, meskipun dalam keadaan darurat. Namun ulama berbeda pendapat tentang memperjualbelikan organ tubuh manusia yang dipandang "tidak hidup terhormat", seperti orang yang diputuskan telah mati, orang yang berzina *muhshan* atau orang yang murtad. Menurut Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, hal ini diperbolehkan. Sementara menurut komisi fiqih tetap tidak diperbolehkan.

Argumen ulama yang memperbolehkan antara lain:

1. Kaidah tentang kewajiban mempertahankan mashlahah dengan mengorbankan kemadharatan yang lebih besar, kehidupan orang yang terjaga *(ma'ṣūm)* yang mulia dijaga dengan mengorbankan kehidupan orang yang tidak mulia;

   "إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"[9]

   "Apabila ada dua bahaya yang menimpa, maka yang harus dihalau adalah bahaya yang lebih besar"
2. Berpijak pada pendapat kalangan Syafi'iyah dan Hanbaliyah yang menyatakan bahwa seseorang yang dalam keadaan daruat, demi untuk mempertahankan hidupnya diperbolehkan memakan daging orang yang telah melakukan zina *muḥṣān.*
3. Mempertahankan kehidupan orang mulia merupakan *maṣlaḥah ḍarūriyyah,* sementara menjaga organ tubuh orang telah berzina muhshan merupakan *maṣlaḥah ḥājiyyah*, maka *maṣlaḥah ḍarūriyyah* harus diutamakan daripada yang*ḥajiyyah.*[10]

[9] Ibnu Nujaim, *al-Asybāh wa al-Naẓāir, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/111, lihat juga al-Suyūṭī, *al-Asybāh wal Nazāir, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/176.

[10] Ahad al-Ṭulabah al-'Ilm, *Buhūts.,* III/13.

Sementara kalangan ulama yang tidak memperbolehkan berargumen dengan argumentasi sebagai berikut:

1. Organ tubuh tidak menjadi hak seseorang, akan tetapi hak Allah, sementara seseorang dilarang melakukan jual beli barang yang bukan miliknya;
2. Memperjualbelikan organ tubuh manusia bertentang dengan prinsip kemulian Allah yang diberikan kepada manusia.

Komisi fiqih menjelaskan bahwa boleh memindahkan organ tubuh manusia untuk penyelamatan dalam keadaan darurat, hanya saja tidak dilakukan dengan transaksi jual beli. Langkah yang bisa dilakukan adalah dengan memberikan ganti rugi.[11]

Berdasarkan pemaparan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa memperjualbelikan organ tubuh manusia hukumnya haram, meskipun dalam keadaan darurat dan meskipun organ tersebut berasal dari orang yang tidak terhormat menurut syara'. Namun demikian, seorang yang mendonorkan organ tubuhnya diperbolehkan meminta upah atau ganti rugi atas organ tubuh yang diberikan.

C. Hukum Transplantasi Organ tubuh Manusia menurutFiqh

1. Sekilas tentang Transplantasi Organ Tubuh

Kamus Besar Bahasa Indonesia mengartikan transplantasi sebagai pemindahan jaringan atau organ tubuh manusia atau tanaman ke tempat (orang) lain atau ke tanaman lain; mencangkok; pencangkokan.[12] Pada dasarnya transplantasi berasal dari bahasa Inggris, yaitu Inggris *to transplant*, yang berarti *to move from one place to another,* bergerak dari satu tempat ke tempat lain.

---

[11] Syaikh Muḥammad Shālih al-Munjid, *Fatāwā al- Islām Suāl wa al-Jawāb, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/1907.

[12] Dendy Sugono *et. al.* Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), h. 1545.

Transplantasi menurut ahli ilmu kedokteran adalah pemindahan jaringan atau organ dari tempat satu ke tempat lain. Jaringan atau organ adalam kumpulan sel-sel (bagian terkecil dari individu) yang sama mempunyai fungsi tertentu. Sementara yang dimaksud organ ialah: Kumpulan jaringan yang mempunyai fungsi berbeda sehingga merupakan satu kesatuan yang mempunyai fungsi tertentu, seperti jantung, hati dan lain-lain.[13]

Transplantasi dapat dibagi menjadi dua:

1. Transplantasi jaringan seperti pencangkokan kornea mata.
2. Transplantasi organ seperti pencangkokan organ ginjal, jantung dan sebagainya.[14]

Melihat dari hubungan genetik antara donor (pemberi jaringan atau organ yang ditransplantasikan) dari resipien (orang yang menerima pindahan jaringan atau organ), ada tiga macam pencangkokan:

1. Auto transplantasi, yaitu transplantasi di mana donor resipiennya satu individu. Seperti seorang yang pipinya dioperasi, untuk memulihkan bentuk, diambilkan daging dari bagian badannya yang lain dari badannya sendiri.
2. Homo transplantasi, yakni di mana transplantasi itu donor dan resipiennya individu yang sama jenisnya, (jenis di sini bukan jenis kelamin, tetapi jenis manusia dengan manusia). Pada homo transplantasi ini bisa terjadi donor dan resipiennya dua individu yang masih hidup, bisa juga terjadi antara donor yang telah meninggal dunia yang disebut *cadaver donor*, sedang resipien masih hidup.
3. Hetero transplantasi ialah yang donor dan resipiennya dua individu yang berlainan jenisnya, seperti transplantasi yang donornya adalah hewan sedangkan resipiennya manusia. [15]

---

[13] Tim Lajnah Ta'līf wa al-Nasyr· *Ahkamul Fuqaha "Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama(1926–2004 M),* Pen. Djamaluddin Miri (Surabaya: Khalista bekerja sama Lajnah Ta'līf wa al-Nasyr, 2011), h. 483.

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.,* h. 483-484.

Pada auto transplantasi hampir selalu tidak pernah mendatangkan reaksi penolakan, sehingga jaringan atau organ yang ditransplantasikan hampir selalu dapat dipertahankan oleh resipien dalam jangka waktu yang cukup lama. Pada homo transplantasi dikenal tiga kemungkinan:

1. Apabila resipien dan donor adalah saudara kembar yang berasal dari satu telur, maka transplantasi hampir selalu tidak menyebabkan reaksi penolakan. Pada golongan ini hasil transplantasinya serupa dengan hasil transplantasi pada *auto transplantasi.*
2. Apabila resipien dan donor adalah saudara kandung atau salah satunya adalah orang tuanya, maka reaksi penolakan pada golongan ini lebih besar daripada golongan pertama, tetapi masih lebih kecil daripada golongan ketiga.
3. Apabila resipien dan donor adalah dua orang yang tidak ada hubungan saudara, maka kemungkinan besar transplantasi selalu menyebabkan reaksi penolakan.[16]

2. Hukum Transplantasi Organ Tubuh menurut Fiqh

Transplantasi anggota tubuh pada dasarnya diperbolehkan, yaitu transplantasi dari dari anggota tubuh seseorang ke bagian tubuhnya yang lain dengan tujuan untuk menyelamatkan jiwanya. Transplantasi organ tubuh sudah ada sejak zaman Rasulllah. Transplantasi pernah dilakukan oleh Qatādah bin Nu'man r.a. saat perang badar.

Transplantasi tangan, kaki atau tulang secara medis dilarang, karena hal ini membahayakan. Transplantasi organ yang diambil dari orang yang otaknya tidak berfungsi, namun organ tubuhnya masih sehat, namun hanya bisa bertahan maksimal empat menit, adapun hati bisa lebih beberapa menit, maksimal 45-50 menit. Waktu ini tidak cukup untuk melakukan operasi transplantasi. Adapun hati atau liver maksimal delapan menit. Apabila otak telah

[16] *Ibid.*, h. 484.

mati atau tidak berfungsi, maka pada umumnya hati bisa bertahan beberapa jam atau beberapa hari.[17]

Adapun transplantasi organ tubuh yang dapat menyebabkan kematian orang yang diambil organnya, seperti hati, paru-paru maka ulama bersepakat tidak memperbolehkannya, karena akan menyebabkan kematian orang yang diambil organnya. Adapun transplantasi yang tidak menyebabkan kematian bagi yang diambil organ atau unsur tubuhnya, seperti donor darah maka diperbolehkan asalkan tidak membahayakan. Secara medis disyaratkan bahwa orang yang hendak melakukan donor darah tidak sedang kekurangan darah, tidak sedang sakit atau dengan kata lain layak untuk melakukan donor darah dan umurnya tidak melebihi 55 tahun.[18] Dasar pembolehannya antara lain adalah surat al-An'am ayat 119:

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا
ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾

"Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelihnya, padahal Sesungguhnya Allah Telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. dan Sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dia-lah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas."

Adapun terkait transplantasi testis, ada sebagain ulama yang tidak memperbolehkannya dengan alasan hal tersebut dapat mengakibatkan keharaman keturunan dan percampuran nasab. Selain itu, transplantasi testis akan berdampak pada pembawaan sifat-sifat orang yang diambil testisnya kepada keturunan orang yang menerima testis tersebut. Ada sebagian ulama yang memperbolehkannya dengan alasan bahwa testis hanya sekedar organ yang mengatur seperma. Namun demikian pendapat yang lebih rajih adalah pendapat pertama.

[17] Ahad al-Ṭulabah al-'Ilm, *Buhūts.,* I/90.

[18] *Ibid.,* I/91.

Mengenai transplantasi organ tubuh selain darah dan testis atau organ lain yang tidak membahayakan hidup orang yang mendonorkan, atau transplantasai organ vital dari orang yang otaknya telah mati, hal ini ada perbedaan pendapat pendapat di kalangan ulama kontemporer:

a. *Ulama yang melarang*

Pendapat pertama yaitu dari kalangan ulama yang menyatakan larangan melalukan transplantasi anggota atau organ tubuh manusia. Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Syeikh al-Sya'rawī, al-Ġimarī dan Ḥasan Ali al-Syādzilī. Argumentasi mereka adalah dari ayat al-Quran, al-Sunnah, argumentasi logika, kaidah uṣūliyah dan kaidah fiqhiyah serta pendapat ulama kalangan empat madzhab:

Pertama, dali dari Al-Quran:

1. Firman Allah dalam surat al-Nisa' ayat 29-30:

   يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾

   "Dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. Dan barangsiapa berbuat demikian dengan melanggar hak dan aniaya, Maka kami kelak akan memasukkannya ke dalam neraka. yang demikian itu adalah mudah bagi Allah."

   Maksud dari larangan membunuh diri sendiri mencakup juga larangan membunuh orang lain, sebab membunuh orang lain berarti membunuh diri sendiri, Karena umat merupakan suatu kesatuan.

2. Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 195:

   وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ۛ

   "Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan"

Lafadz *"al-tahlukah"* (kerusakan atau kebinasaan) meupakan lafazh umum yang mencakup segala bentuk kerusakan atau hal yang menyebabkabkan kerusakan, dan memotong anggota tubuh dapat membahayakan atau menimbulkan kerusakan, maka tidak diperbolehkan. Dasarnya adalah berlandas pada ke-umuman cakupan lafazh "*al-tahlukah*" di atas, dan bukan berlandaskan pada sebab-sebab tertentu.[19] Atau dalam kaidah uhuliyah disebutkan:

وَالْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ[20]

"Yang menjadi pegangan adalah keumuman lafaz bukan kekhusussan sebab"

3. Firman Allah dalam Surat al-Nisa' ayat 119:

وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾

"Dan Aku benar-benar akan menyesatkan mereka, dan akan membangkitkan angan-angan kosong pada mereka dan menyuruh mereka (memotong telinga-telinga binatang ternak), lalu mereka benar-benar memotongnya, dan akan Aku suruh mereka (mengubah ciptaan Allah), lalu benar-benar mereka mengubahnya. barangsiapa yang menjadikan syaitan menjadi pelindung selain Allah, Maka Sesungguhnya ia menderita kerugian yang nyata."

Wajhu al-dilālah dari ayat di atas adalah melakukan transplantasi organ tubuh merupakan perbuatan mengubah ciptaan Allah yang masuk dalam cakupan ayat di atas, dan hal tersebut diharamkan.

[19] *Ibid.*, I/92-93.

[20] Fakhruddīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilmi al-Uṣūl, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), III/125. Lihat juga 'Ali bin Muhammad bin 'Ali al-Ba'lā Abu al-Ḥasan, *al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Fiqh, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/110.

4. Firman Allah dalam surat al-Isra' ayat 70:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

"Dan Sesungguhnya Telah kami muliakan anak-anak Adam, kami angkut mereka di daratan dan di lautan[862], kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang Sempurna atas kebanyakan makhluk yang Telah kami ciptakan."

Wajhu al-dilālah ayat di atas adalah bahwa Allah telah memuliakan manusia, baik saat hidup maupun ketika sudah mati. Sementara mengambil organ tubuh manusia bertentangan dengan konsep pemuliaan Allah tersebut, baik saat hidup maupun setelah mati.[21]

Kedua, argumentasi dari dalil al-Sunnah adalah:

1. Hadis riwayat Jabir bin Abdullah r.a:

عَنْ جَابِرٍ أَنَّ الطُّفَيْلَ بْنَ عَمْرٍو الدَّوْسِىَّ أَتَى النَّبِىَّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ لَكَ فِى حِصْنٍ حَصِينٍ وَمَنَعَةٍ - قَالَ حِصْنٌ كَانَ لِدَوْسٍ فِى الْجَاهِلِيَّةِ - فَأَبَى ذَلِكَ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- لِلَّذِى ذَخَرَ اللَّهُ لِلأَنْصَارِ فَلَمَّا هَاجَرَ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- إِلَى الْمَدِينَةِ هَاجَرَ إِلَيْهِ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو وَهَاجَرَ مَعَهُ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ فَاجْتَوَوُا الْمَدِينَةَ فَمَرِضَ فَجَزِعَ فَأَخَذَ مَشَاقِصَ لَهُ فَقَطَعَ بِهَا بَرَاجِمَهُ فَشَخَبَتْ يَدَاهُ حَتَّى مَاتَ فَرَآهُ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو فِى مَنَامِهِ فَرَآهُ وَهَيْئَتُهُ حَسَنَةٌ وَرَآهُ مُغَطِّيًا يَدَيْهِ فَقَالَ لَهُ مَا صَنَعَ بِكَ رَبُّكَ فَقَالَ غَفَرَ لِى بِهِجْرَتِى إِلَى نَبِيِّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ مَا لِى أَرَاكَ مُغَطِّيًا يَدَيْكَ قَالَ قِيلَ لِى لَنْ نُصْلِحَ مِنْكَ مَا أَفْسَدْتَ. فَقَصَّهَا الطُّفَيْلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- "اللَّهُمَّ وَلِيَدَيْهِ فَاغْفِرْ".[22]

---

[21] Ahad al-Ṭulabah al-'Ilm, *Buhūts.*, I/92-93.

[22] Imam Muslim, *Shoḥīh Muslim, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/76, hadis nomor: 326.

Dari Jabir ra. bahwa Thufail bin Amr ad-Dausi pernah datang kepada Nabi saw lalu berkata, "Ya Rasullah, apakah engkau mempunyai benteng yang kokoh dan tangguh?" Rasullah saw bersabda. "Itu adalah sebuah benteng milik (bani) Aus dalam masa jahiliyah." Rasullah enggan menjelaskan ihwal barang yang Allah swt simpan untuk kaum Anshar itu. Tatkala Nabi saw berhijrah ke Madinah, Thufail bin Amr pun hijrah ke sana dan ia ditemani salah seorang dari kaumnya. Ternyata di Madinah mereka tidak kerasan, lantas sakit lalu ia (anak buahnya Thufail itu) putus asa. Kemudian mengambil anak panah bermata lebar miliknya, lalu denganya ia memotong ruas jarinya, kemudian mengalirlah darah dari kedua tangannya hingga ia tewas. Kemudian Thufail bin Amr bermimpi melihatnya dalam penampilan yang menarik, dan dia (Thufail) melihat ia menutup kedua tangannya. Kemudian dia bertanya kepadanya, "Apa yang dilakukan Rabbmu terhadapmu?" Jawabnya, "Dia telah mengampuniku karena aku berhijrah kepada Nabi-Nya saw." Thufail bertanya, "Mengapa aku melihatmu (dalam mimpi) menutup kedua tanganmu?" Dia menjawab: "Dikatakan kepadaku, 'Kami tidak akan sekali-kali memperbaiki apa yang telah kamu rusak.'" Kemudian Thufail menyampaikan mimpi tersebut kepada Rasulullah saw, lantas Rasulullah saw bersabda, "Ya Allah, ampunilah dosa-dosa pada kedua tangannya."

2. Hadis Riwayat Asmat binti Abu Bakar:

عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِى بَكْرٍ قَالَتْ جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِىِّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِى ابْنَةً عُرَيِّسًا أَصَابَتْهَا حَصْبَةٌ فَتَمَرَّقَ شَعْرُهَا أَفَأَصِلُهُ فَقَالَ" لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ". [23]

Asma' binti Abu Bakar berkata, seorang wanita datang kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam Wanita itu berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya mempunyai seorang anak perempuan yang pernah terserang campak sehingga rambutnya rontok, kini ia mau menikah, bolehkah aku menyambung (rambut)nya?" Rasulullah menjawab,"Allah melaknat perempuan yang menyambung (rambut) dan yang meminta disambungkan rambutnya

3. Hadis riwayat Sulaiman bin Buraidah:

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- إِذَا أَمَّرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِى خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ

[23] *Ibid.,* VI/165, hadis nomor: 5687.

وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا ثُمَّ قَالَ "اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِى سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ اغْزُوا وَ لاَ تَغُلُّوا وَلاَ تَغْدِرُوا وَلاَ تَمْثُلُوا" ....[24]

Dari Sulaiman bin Buraidah dari bapaknya : "Rasulullah jika mengutus pemimpin pasukan atau sariyah, beliau berpesan secara khusus kepadanya untuk bertaqwa kepada Allah dan agar bersama kaum muslimin dalam kebaikan, kemudian beliau bersabda, "Berperanglah dengan nama Allah di jalan Allah, perangilah orang yang kafir kepada Allah, berperanglah dan janganlah berlebihan, jangan berkhianat, dan jangan merusak...."

4. Hadis Riwayat Aisyah r.a:

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ "كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا". [25]

Dari Aisyah ra., Rasulullah saw. Bersabda "Memecahkan tulang mayat, dosanya sama dengan memecahkannya dalam keadaan masih hidup"

5. Hadis riwayat Ibnu Abbas:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم "لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ". [26]

Dari Ibnu Abbas ra., Rasulullah saw. Bersabda "Tidak boleh memberi bahaya kepada diri sendiri dan tidak boleh memberi bahaya kepada orang lain.»

6. Hadis Jabir bin Abdullah r.a.:

عن جابر بن عبد الله ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لرجل " ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا فَإِنْ فَضَلَ شَىْءٌ فَلأَهْلِكَ فَإِنْ فَضَلَ عَنْ أَهْلِكَ شَىْءٌ فَلِذِى قَرَابَتِكَ فَإِنْ فَضَلَ عَنْ ذِى قَرَابَتِكَ شَىْءٌ فَهَكَذَا وَهَكَذَا [27]

Ketiga, argumentasi logika:

---

[24] *Ibid.,* V/139, hadis nomor: 4619.

[25] Abū Daud, *Sunan Abū Daud, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), IX/419, hadis nomor: 3209.

[26] Ibnu Mājah, *Sunan Ibni Mājah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), VII/241, hadis nomor: 2431.

[27] *Shahih Muslim, Shoḥīh Muslim.,* III/78, hadis nomor: 2360.

1. Salah satu syarat sah untuk memberikan suatu barang kepada orang lain adalah hendaknya orang yang memberikan merupakan pemilik barang tersebut sepenuhnya, atau mendapat mandat dari pemiliknya. Sementara manusia bukan pemilik anggota tubuhnya, dan tidak juga mendapat hak kepemilikan. Oleh karena itu, maka memberikan anggota atau organ tubuh kepada orang lain tidak sah;
2. Tujuan syari'at adalah untuk menjaga dari kerusakan, sementara memberikan organ tubuh akan menyebabkan kerusakan bagi orang yang memberikannya, menghilangkan manfaat organ tubuh yang diberikan, dan terkadang bisa membahayakan baginya, dan berpengaruh pada aktifitasnya untuk melaksanakan ibadah atau kewajiban lainnya;
3. Hal ini dianalogkan, bahwa jiwa lebih dihormati daripada harta;
4. Tidak diperbolehkan memotong sebagian anggota tubuh sebagaimana tidak diperbolehkannya memotong seluruhnya.[28]

Keempat, argumen dari kaidah ushuliyah dan fiqhiyah adalah:

1. Kaidah:

الضَّرَر لَايُزَالُ بِالضَّرَرِ[29]

"Suatu bahaya tidak boleh dihilangkan dengan suatu bahaya"

الضَّرَرُ لَايُزَالُ بِمِثْلِهِ[30]

"Suatu bahaya tidak boleh dihilangkan dengan bahaya lain yang sepadan"

---

[28] Aḥad Ṭulabah al-'Ilm, *Buḥūts.*, I/94.

[29] Ibnu Nujaim, *al-Asybah.,* I/158. Liha`t Juga Imām al-Suyūṭī, *al-Asybah.,* I/176.

[30] Muhammmad Abū 'Abdullah Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Mantsūr fī al-Qawāid, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), III/159; Aḥmad bin Muḥammad al-Ḥamawī, *Ghamzu 'Uyūn al-Basyāir fī Syarh al-Asybāh wa al-Naẓair, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/93.

Berdasarkan kaidah di atas maka tidak diperbolehkan menghilangkan suatu yang membahayakan atau kerusakan dengan hal lain yang juga membahayakan atu merusak. Kaitannya dengan transplantasi, maka menghilangkan bahaya bagi orang yang menerima transplantasi organ tubuh, namun hal ini membahayakan bagi orang yang organnya diambil.

2. Kaidah:

مَا جَازَ بَيْعُهُ جَازَتْ هِبَتُهُ وَمَا لَا فَلَا[31]

"Apa yang boleh diperjualbelikan maka boleh dihibahkan, dan apa yang tidak boleh diperjualbelikan maka juga tidak boleh dihibahkan"

Kalangan ulama yang membolehkan transplantasi telah berpendapat bahwa memperjualbelikan tidak diperbolehkan. Padahal, berdasarkan kaidah di atas, suatu yang tidak boleh diperjual belikan juga tidak boleh dihibahkan, atau diberikan.

Ulama mutaqoddimīn umumnya tidak membolehkan memberikan atau menjual anggota tubuh manusia, baik sebagian atupun seluruhnya, meskipun untuk menyelamatkan orang lain. Alasan mereka karena manusia adalah makhluk yang dimuliakan Allah, begitu juga anggota tubuhnya juga mulia dan harus dihormati, meskipun telah tidak bernyawa. Alasan lain karena manusia tidak mempunyai hak untuk merubah anatomi anggota tubuhnya, karena itu adalah ciptaan Allah yang harus dihargai dan dihormati. Dalam keadaan daruratpun manusia tetap tidak boleh menasharrufkan organ tubuh, apalagi sampai memakannya meskipun untuk menyelamatkan jiwa. [32]

Kalangan yang tidak memperbolehkan transplantasi juga menguatkan pendapat mereka dengan qaul ulama dari kalangan empat madzhab:

---

[31] Muhammmad Abū 'Abdullah Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Mantsūr.*, III/159.

[32] *Ibid.*

Pertama, kalangan Hanafiyah:

Ibnu abidīn dalam kitab *Radd al-Mukhtār* mengatakan:

"وَإِنْ قَالَ لَهُ آخَرُ اقْطَعْ يَدِيَ وَكُلْهَا لَا يَحِلُّ ، لِأَنَّ لَحْمَ الْإِنْسَانِ لَا يُبَاحُ فِي الِاضْطِرَارِ لِكَرَامَتِهِ" [33]

"Bila ada seseorang mengatakan 'potonglah tanganku dan makanlah' meskipun dalam keadaan darurat, maka hal itu tetap tidak dihalalkan. Hal ini dilarang karena daging manusia tidak diperbolehkan meskipun dalam keadaan darurat, karena manusia merupakan makhluk yang dimuliakan".

Lebih lanjut Ibnu 'Abidin juga mengatakan:

"وَالْآدَمِيُّ مُكَرَّمٌ شَرْعًا وَإِنْ كَانَ كَافِرًا فَإِيرَادُ الْعَقْدِ عَلَيْهِ وَابْتِذَالُهُ بِهِ وَإِلْحَاقُهُ بِالْجَمَادَاتِ إِذْلَالٌ لَهُ أَيْ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ وَبَعْضُهُ فِي حُكْمِهِ وَصَرَّحَ فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ بِبُطْلَانِهِ" [34]

Inti dari pernyataan Ibnu 'Abidin di atas adalah manusia secara syara' dimuliakan meskipun ia kafir, maka tindakan yang merendahkan manusia dan menyamakannya dengan suatu benda tidaklah diperbolehkan. Mengenai hal tersebut hukumnya telah dijelaskan dalam kitab *Fath al-Qadīr.* Berdasarkan hal ini maka tidak deperkenankan menjual kotoran manusia, atau apa pun yang merupakan bagian dari tubuh manusia, termasuk kuku atau rambut, bila manusia meninggal, maka semuanya harus dikuburkan. Memanfaatkan anggota atau organ tubuh manusia sama sekali tidak diperbolehkan, karena alasan najis, sebagian karena alasan bahwa manusia merupakan makhluk yang dimuliakan.[35]

---

[33] Ibnu 'Abidin, *Radd al-Mukhtār, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XXVI/298.

[34] *Ibid.,* IXX/238.

[35] Imam al-Ṣāwī, *Ḥāsyiyah al-Ṣāwī 'ala al-Syarh al-Ṣaghīr,(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), III/57.

Kedua, kalangan Malikiyah:

Al-Ṣāwī mengatakan:

" إن كسر عظام الميت انتهاك لحرمته فَإِنْ بَقِيَ شَيْءٌ مِنْ عِظَامِهِ فَالْحُرْمَةُ بَاقِيَةٌ لِجَمِيعِهِ[36]"

"Dilarang memecahkan tulang mayat karena kemuliaan manusia, kemuliaan sebagian anggota tubuh juga berlaku bagi semuanya (artinya anggota tubuh lainnya juga dimuliakan)".

Ketiga, kalangan Syafi'iyah:

Al-Bujairamī mengatakan:

"وَيَحْرُمُ قَطْعُ بَعْضِهِ لِغَيْرِهِ مِنْ الْمُضْطَرِّينَ لِأَنَّ قَطْعَهُ لِغَيْرِهِ لَيْسَ فِيهِ قَطْعُ الْبَعْضِ لِاسْتِبْقَاءِ الْكُلِّ نَعَمْ إنْ كَانَ ذَلِكَ الْغَيْرُ نَبِيًّا لَمْ يَحْرُمْ بَلْ يَجِبُ ، وَيَحْرُمُ عَلَى الْمُضْطَرِّ أَيْضًا أَنْ يَقْطَعَ لِنَفْسِهِ قِطْعَةً مِنْ حَيَوَانٍ مَعْصُومٍ[37]".

Imam Nawawī juga mengatakan:

"ولا يجوز أن يقطع لنفسه من معصوم غيره بلا خلاف وليس للغير أن يقطع من أعضائه شيئا ليدفعه إلى المضطر بلا خلاف صرح به امام الحرمين والاصحاب.[38]"

Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbinī mengatakan:

(وَيَحْرُمُ) جَزْمًا عَلَى شَخْصٍ (قَطْعُهُ) أَيْ بَعْضِ نَفْسِهِ (لِغَيْرِهِ) مِنْ الْمُضْطَرِّينَ ؛ لِأَنَّ قَطْعَهُ لِغَيْرِهِ لَيْسَ فِيهِ قَطْعُ الْبَعْضِ لِاسْتِبْقَاءِ الْكُلِّ.تَنْبِيهٌ هَذَا إذَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الْغَيْرُ نَبِيًّا ، وَإِلَّا لَمْ يَحْرُمْ بَلْ يَجِبُ (وَ) يَحْرُمُ عَلَى مُضْطَرٍّ أَيْضًا أَنْ يَقْطَعَ لِنَفْسِهِ قِطْعَةً (مِنْ) حَيَوَانٍ (مَعْصُومٍ. [39]"

---

[36] Ahad al-Ṭulabah al-'Ilm, *Buhūts.*, I/97.

[37] Al-Bujairami, *Ḥasyiyah al-Bujairami 'ala al-Khaṭīb, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/97.

[38] Yaḥya bin Syarf al-Nawawī, *al-Majmū'.* , IX/45.

[39] Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbinī, *Mughni al-Mukhtāj ilā Ma'rifah al-Alfaẓ*, *(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XVIII/238.

Inti dari berbagai pernyataan ulama Syafi'iyah di atas adalah mengenai diharamkannya memotong organ tubuh manusia untuk dimanfaatkan, meskipun hal itu dalam keadaan darurat. Hal ini karena kemuliaan manusia. Namun demikian ada pengecualian, apabila memotong organ tersebut dilakukan dalam rangka menyelematkan nabi, maka diperbolehkan, bahkan wajib.

Keempat, kalangan Hanbaliyah:

Ibnu Qudamah mengatakan:

"فَإِنْ لَمْ يَجِدْ الْمُضْطَرُّ شَيْئًا ، لَمْ يُبَحْ لَهُ أَكْلُ بَعْضِ أَعْضَائِهِ."[40]

"Bila seseorang tidak menemukan sesuatu untuk dimakan, maka tetap tidak diperbolehkan untuk memakan bagian dari anggota tubuhnya"

Lebih tegas dikatakan:

"وَلَا يَجُوزُ التَّدَاوِي بِشَيْءٍ مُحَرَّمٍ أَوْ) بِشَيْءٍ (فِيهِ مُحَرَّمٌ كَأَلْبَانِ الْأُتُنِ وَلَحْمِ شَيْءٍ مِنْ الْمُحَرَّمَاتِ وَلَا بِشُرْبِ مُسْكِرٍ) لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :لَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ."[41]

"Tidak diperbolehkan berobat dengan sesuatu yang diharamkan atau suatu yang mengandung zat yang diharamkan, seperti daging yang diharamkan atau dengan meminum minuman yang memabukkan. Hal ini berdasarkan Sabda Nabi: 'janganlah kalian berobat dengan sesuatu yang diharamkan.'"

b. *Ulama yang memperbolehkan*

Ulama yang memperbolehkan transplantasi juga menggunakan argumentasi dari ayat al-Quran, argumentasi logika dan argumentasi dari kaidah uṣūliyah serta kaidah fiqhiyyah.

Pertama, dalil dari ayat al-Quran:

1. Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 173:

---

[40] Ibnu Qudamah, *al-Mugnī*, *(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XVIII/238.

[41] Manṣūr bin Yūnus bin Idrīs Al-Bahūtī, *Kasyf al-Qanā' 'an Matn al-Iqnā'*, *(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XXI/219.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Sesungguhnya Allah Hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

2. Firman Allah dalam surat al-Maidah ayat 3:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelihnya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. pada hari ini orang-orang kafir Telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

3. Firman Allah dalam surat al-An'am ayat 118-119:

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ. وَمَا لَكُمْ أَلا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ.

"Maka makanlah binatang-binatang (yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelihnya, jika kamu beriman kepada ayat-

ayat-Nya. Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelihnya, padahal Sesungguhnya Allah Telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. dan Sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dia-lah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas."

4. Firman Allah dalam surat al-An'am ayat 145:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

"Katakanlah: «Tiadalah Aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi- Karena Sesungguhnya semua itu kotor -atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha penyayang».

Aspek dalil yang dapat diambil dari ayat-ayat di atas adalah semua ayat di atas mengecualikan hal-hal yang diharam dalam keadaan darurat. Artinya dalam keadaan darurat keharaman tidak berlaku. Orang yang sedang sakit dan membutuhkan transplantasi organ tubuh merupakan salah satu keadaan darurat, karena kehidupannya terancam, seperti orang yang gagal ginjal, kerusakan hati atau organ-organ vital manusia lainnya. Maka dalam keadan darurat tersebut, termasuk dalam keumuman lafadz di atas yang terkait dengan darurat. Dengan demikian diperbolehkan transplantasi organ tubuh.[42]

5. Firman Allah dalam surat al-Maidah ayat 32:

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا.

[42] Ahad al-Ṭulabah al-'Ilm, *Buhūts.,* I/95.

"Oleh Karena itu kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan Karena orang itu (membunuh) orang lainatau bukan Karena membuat kerusakan dimuka bumi, Maka seakan-akan dia Telah membunuh manusia seluruhnya."

Aspek dail yang dapat diambil bahwa di dalam ayat di atas disebutkan bahwa barang siapa yang menghidupkan satu orang, maka seolah ia menghidupakan seluruh manusia. Hal ini berlaku umum bagi penyelamatan seseorang dari kerusakan atau kematian. Orang yang memberikan organ tubuhnya kepada orang lain dengan tujuan untuk menyelamatkan jiwanya, maka hal ini termasuk dalam kategori menghidupkan orang lain, artinya menyelamatkan hidupnya.[43]

6. Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 185:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ.

"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu."

7. Firman Allah dalam surat al-Nisa' ayat 28:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا.

"Allah hendak memberikan keringanan kepadamu[286], dan manusia dijadikan bersifat lemah."

8. Firman Allah dalam surat al-Maidah ayat 6:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

"Allah tidak hendak menyulitkan kamu."

9. Firman Allah dalam surat al-Hajj ayat 78:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"…dan dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."

Aspek dalil dari ayat di atas dalah transplantasi organ tubuh bagi orang yang sedang sakit merupakan bagian dari

[43] *Ibid.*

kemudahan yang diberikan Allah kepada hamba-Nya dan bentuk kasih sayang kepada orang yang sedang tertimpa musibah dan meringankan beban dan rasa sakit. Hal ini merupakan tujuan syariat.

Kedua, argumentasi logika. Ulama yang memperbolehkan transplantasi juga menggunakan argumentasi logika sebagai berikut:

1. Diperbolehkan pengobatan dengan transplantasi sebagaimana diperbolehkannya pengobatan dengan donor darah;
2. Diperbolehkan pengobatan dengan transplantasi organ tubuh sebagaimana diperbolehkan pengobatan dengan menggunakan emas, selama memang dibutuhkan;
3. Ulama mutaqaddimin memperbolehkan mengeluarkan organ tubuh seseorang yang ditelan dari perut mayit. Memindahkan organ dari dalam perut mayit saja diperbolehkan, terlibih memindahkan dari orang yang masih hidup;
4. Organ tubuh seseorang yang telah dipindahkan kepada orang lain dan lebih bermanfaat, maka sama halnya dengan sedekah baginya. Bahkan sama dengan sedekah jariyah;
5. Seseungguhnya Allah memuji orang yang lebih mengutamakan orang lain dalam hal makanan, minuman atau harta. Allah berfirman:

   وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ

   ".. dan mereka (anshor) mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan." (QS al-Ḥasr: 9)
6. Dalam hal yang ringan saja Allah memuji, terlebih orang yang mengutamakan hidup orang lain dengan memberikan organ tubuhnya demi meneyelamatkan jiwa orang lain. Tentunya hal ini akan lebih dihargai dan dipuji Allah. Memberikan organ tubuh merupakan tindakan mengutuamakan oranglain.

7. Manusia diberi otoritas untuk mendayagunakan organ tubuhnya untuk kebaikan atau mashlahah.[44]

Ketiga, argumentasi dari kaidah ushuliyah dan fiqhiyah:

1. Kaidah uṣūliyah:

الضَّرَرَ يُزَالُ[45]

"Suatu bahaya harus dihilangkan"

2. Kaidah uṣūliyah:

الضَّرُورَاتِ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ[46]

"Keadaan darurat dapat menimbulkan diperbolehkannya suatu yang dilarang"

3. Kaidah uṣūliyah:

إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ[47]

"Kondisi yang mendesak dapat menimbulkan dipensasi"

Tiga kaidah di atas menunjukkan adanya dispensasi bagi seseorang dalam keadaan darurat. Diperbolehkan menghilangkan bahaya meskipun dengan hal yang dilarang. Dua kaidah yang pertama menunjukkan bahwa seseorang diberi dispensasi untuk melakukan suatu yang dilarang saat keadaan darurat. Sementara kaidah ketiga seseorang yang dalam keadaan mendesak, sehingga tidak dapat melakukan suatu secara normal sebagaimana biasanya, maka dia diberi keringanan atau dispensasi untuk melakukan suatu yang diperlukan, meskipun dalam keadaan normal hal tersebut dilarang.

---

[44] Aḥad Ṭulabah al-'Ilm, *Buḥūts.*, I/100-101.

[45] Ibnu Nujaim, *al-Asybāh.,* I/105.

[46] Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *Syarḥ al-Qawāid al-Fiqhiyyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/92.

[47] Muhammmad Abū 'Abdullah Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Mantsūr fī al-Qawāid.,* I/58.

4. Kaidah uṣūliyah:

إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما[48]

"Apabila berkumpul dua mudharat (bahaya) dalam satu hukum maka dipilih yang lebih ringan mudharatnya"

Konteks dalil dari kaidah ini adalah bahwa mengambil organ tubuh seseorang adalah membahayakan, namun ada bahaya yang lebih besar yang harus dihilangkan, yaitu dengan cara melakukan transplantasi demi menyelamatkan jiwa orang lain. Dalam hal ini, transplantasi memang satu-satunya jalan untuk menyelamatkan jiwa orang tersebut. Oleh karena itu maka yang didahulukan adalah menyelamatkan jiwa.

5. Kaidah uṣūliyah:

تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ[٤٩]

"Hukum akan berubah sesuai dengan konteks zaman"

Pada masa lalu, sebelum ditemukan teknologi kedokteran, transplantasi akan membahayakan, karena belum ada alat yang memadai. Maka sebab itu transplantasi dilarang. Akan tetapi dengan perubahan zaman dan ditemukannya teknologi kedokteran yang canggih, maka transplantasi tidak akan membahayakan lagi, karena dilakukan dengan peralatan yang memadai dan canggih, bahkan dapat menghilangkan rasa sakit bagi orang yang organ tubuhnya diambil. Maka saat ini transplantasi dihalalkan, karena tidak berbahaya dan demi untuk menyelamatkan jiwa atau menyembuhkan sakit yang menimpa seseorang.

6. Kaidah uṣūliyah:

الْأُمُور بِمَقَاصِدِهَا[50]

"Sesuatu itu tergantung maksud dan tujuannya"

---

[48] Ibnu Nujaim, *al-Asybāh.,* I/176.

[49] Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *Syarḥ al-Qawāid*., I/129.

[50] *Ibnu Nujaim, al-Asybāh.,* I/9.

Berdasarkan kaidah di atas, maka dapat dipahami bahwa setiap sesuatu tergantung pada niat dan maksudnya. Maka melakukan transplantasi organ tubuh manusia hukumnya bisa variatif, tergantung pada niat dan tujuannya. Apabila niat dan tujuannya adalah untuk menyelamatkan jiwa seseorang maka diperbolehkan, asalkan tidak menimbulkan madharat yang lebih besar bagi orang yang diambil organ tubuhnya. Apabila niat dan maksudnya adalah melecehkan seseorang, atau melecehkan mayit, maka jelas diharamkan.[51]

Keempat, argumentasi yang diambil dari pendapat ulama mutaqoddimīn yang mengarah pada pembolehan transplantasi untuk mempertahankan jiwa. Ibnu Taimiyah mengatakan, apabila seseorang dihadapkan suatu peristiwa yang belum ada ketetapannya, apakah halal atau haram, maka hendaknya dia mengambil sikap yang mendatangkan mashlahah atau manfaat. Karena menegakkan mashlahat merupakan suatu yang diperintahkan syariat. Imam al-Nawawi mengatakan: "diperbolehkan membunuh orang kafir *harbi* dan orang murtad dan memakannya. Adapun mengenai orang yang zina *muḥṣān*, orang *maḥārib* dan orang yang meninggalkan shalat maka ada dua pendapat, menurut Imam Haramain[52] dan jumhur boleh membunuh dan memakannya.[53] Secara lebih gamblang al-Nawawī mengatakan:

"وَلَوْ وَصَلَ عَظْمَهُ بِنَجَسٍ لِفَقْدِ الطَّاهِرِ فَمَعْذُورٌ، وَإِلَّا وَجَبَ نَزْعُهُ إِنْ لَمْ يَخَفْ ضَرَرًا ظَاهِرًا. قِيلَ، وَإِنْ خَافَ فَإِنْ مَاتَ لَمْ يُنْزَعْ عَلَى الصَّحِيحِ[54]".

"Bilamana seseorang menyambung tulangnya dengan barang najis karena tidak ada barang yang suci maka hukumnyatidak apa-apa (ma'dzūr). Namun, apabila ada barang yang suci kemudian disambung

[51] Ahad al-Ṭulabah al-'Ilm, *Buhūts.,* I/98.
[52] Imam al-Nawawī, *al-Majmū'.*, IX/44.
[53] *Ibid.,*
[54] *Ibid.* I/36.

dengan barang yang najis maka wajib dibuka jika tidak menimbulkan bahaya".

'Izzuddīn bin Adul Salām mengatakan apabila seorang yang dalam keadaan darurat menemukan orang yang dihalalkan untuk dibunuh, seperti kafir harbi, orang zina *muḥṣān*, penyamun, orang homo, atau orang yang biasa meninggalkan shalat, maka diperbolehkan baginya untuk membunuh dan memakannya, karena mereka tidak mempunyai kehormatan dalam hidup, karena kerusakan yang akan timbul lebih kecil ketika mereka mati.[55]

Zakaraiya al-Anṣari, dalam kitab Fathul Wahhāb mengatakan:

(وَلَوْ وَصَلَ عَظْمَهُ) بِقَيْدِ زِدْته بِقَوْلِي (لِحَاجَةٍ) إلَى وَصْلِهِ (بِنَجَسٍ) مِنْ عَظْمٍ (لَا يَصْلُحُ) لِلْوَصْلِ (غَيْرُهُ) هُوَ أَوْلَى مِنْ قَوْلِهِ لِفَقْدِ الطَّاهِرِ (عُذِرَ) فِي ذَلِكَ فَتَصِحُّ صَلَاتُهُ مَعَهُ قَالَ فِي الرَّوْضَةِ كَأَصْلِهَا وَلَا يَلْزَمُهُ نَزْعُهُ إذَا وَجَدَ الطَّاهِرَ قَالَ السُّبْكِيُّ تَبَعًا لِلْإِمَامِ وَغَيْرِهِ إلَّا إذَا لَمْ يَخَفْ مِنْ النَّزْعِ ضَرَرًا (وَإِلَّا) بِأَنْ لَمْ يَحْتَجْ أَوْ وَجَدَ صَالِحًا غَيْرَهُ مِنْ غَيْرِ آدَمِيٍّ (وَجَبَ) عَلَيْهِ (نَزْعُهُ) أَيْ النَّجَسُ وَإِنْ اكْتَسَى لَحْمًا (إنْ أَمِنَ) مِنْ نَزْعِهِ (ضَرَرًا يُبِيحُ التَّيَمُّمَ وَلَمْ يَمُتْ) لِحَمْلِهِ نَجِسًا تَعَدَّى بِحَمْلِهِ مَعَ تَمَكُّنِهِ مِنْ إزَالَتِهِ كَوَصْلِ الْمَرْأَةِ شَعْرَهَا بِشَعْرٍ نَجِسٍ فَإِنْ امْتَنَعَ لَزِمَ الْحَاكِمَ نَزْعُه [56].

Pernyataan di atas secara singkat dapat dijelaskan bahwa bilamana ada seseorang melakukan penyambungan tulangnya atas dasar butuh dengan tulang yang najis dengan alasan tidak ada tulang lain yang cocok, maka hal itu, diperbolehkan dan sah sholatnya dengan tulang najis tersebut. Kecuali, jika dalam penyambungan itu tidak ada unsur kebutuhan atau ada tulang lain yang suci selain tulang manusia maka ia wajib membuka (mencabut) kembali tulang najis tersebut walaupun sudah tertutup

---

[55] Izzuddīn bin Abdul Salām, *Qowāid al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), II/146.

[56] Zakariya al-Anṣārī, *Fathul Wahhāb, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/89.

oleh daging. Dengan catatan, jika proses pengambilan tulang najis tersebut aman (tidak membahayakan) dan tidak menyebabkan kematian.

Imam al-Ramlī mengatakan:

(وَلَوْ) (وَصَلَ عَظْمَهُ) أَيْ عِنْدَ احْتِيَاجِهِ لَهُ لِكَسْرٍ وَنَحْوِهِ (بِنَجِسٍ) مِنْ الْعَظْمِ وَلَوْ مُغَلَّظًا ، وَمِثْلُ ذَلِكَ بِالْأَوْلَى دَهْنُهُ بِمُغَلَّظٍ أَوْ رَبْطُهُ بِهِ (لِفَقْدِ الطَّاهِرِ) الصَّالِحِ لِذَلِكَ (فَمَعْذُورٌ) فِيهِ فَتَصِحُّ صَلَاتُهُ مَعَهُ لِلضَّرُورَةِ وَلَا يَلْزَمُهُ كَمَا فِي الرَّوْضَةِ نَزْعُهُ إذَا وَجَدَ الطَّاهِرَ : أَيْ ، وَإِنْ لَمْ يَخَفْ مِنْ نَزْعِهِ ضَرَرًا خِلَافًا لِبَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ[57].

"Bila seseorang menyambung tulangnya, maksudnya ketika butuh menyambungnya karena pecah dan semisalnya, (dengan najis), maksudnya tulang najis, meski najis mugalaẓah. Sama dengan hal tersebut, bahkan bisa lebih adalah meminyaki dengan minyak najis mugalaẓah atau mengikat dengan ikat najis mugalaẓah (karena tidak ada tulang suci), yang layak dijadikan penyambung (maka dia dianggap udzur. Shalatnya juga sah bersama tulang najis tersebut karena kondisi darurat. Dia juga tidak wajib melepaskan tulang tersebut saat dia menemukan tulang suci seperti diterangkan dalam kitab al-Rauḍah. Maksudnya meskipun tidak khawatir akan bahaya berbeda dengan pendapat sebagian ulama muta'akhhirīn."

Dari pemaparan di atas dapat ditarik benang merah, bahwa membunuh dan memakan orang yang tidak mempunyai kehormatan dalam hidup saja diperbolehkan, apalagi menggunakan organnya untuk mengganti organ orang lain. Menyambung organ dengan tulang najis saja diperbolehkan, terlebih menyambungnya dengan organ yang suci. Oleh karena itu menggunakan organ manusia untuk menyelamatkan jiwa orang lain diperbolehkan. Penulis berpendapat bahwa transplantasi diperbolehkan menurut fiqh dengan argumentasi sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, karena menyelamatkan jiwa hukumnya adalah wajib.

---

[57] Muḥammad bin Syihābuddīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), IV/479.

Bagi kalangan yang memperbolehkan, transplantasi diperbolehkan dengan syarat sebagai berikut:

1. Apabila tidak ada lagi obat lain yang dapat menyembuhkan penyakit seseorang kecuali dengan transplantasi;
2. Transplantasi dilakukan dalam kondisi darurat, atau tidak ada pilihan lain;
3. Berdasarkan analisa yang matang, operasi transplantasi akan sukses dan tidak membahayakan atau mengakibatkan sakit yang lebih parah;
4. Organ tubuh yang diambil dari mayit harus seizin dia saat masih hidup, atau seizin walinya. Hal ini dalam keadaan normal atau tidak dalam keadaan darurat, seperti transplantasi kornea mata. Apabila dalam keadaan darurat, seperti transplantasi organ vital yang abapila tidak dilakukan secepatnya maka akan menyebabkan kematian, maka tidak perlu ada izin;
5. Tidak diperbolehkan transplantasi organ dari orang yang *ma'shum* kepada orang yang tidak *ma'shum;* dan diperbolehkan sebaliknya, transplantasi dari orang yang tidak *ma'shum* kepada orang yang *ma'shum;*
6. Saat dilakukan operasi transplantasi, tetap menjaga dan menghormati kemuliaan manusia;
7. Hendaknya diketahui, atau kemungkinan besar yang akan terjadi apabila tidak dilakukan operasi transplantasi maka akan menyebabkan kerusakan organ atau bahkan kematian;
8. Bila mengambil organ dari mayit, maka harus sudah ada keputusan bahwa ia benar-benar telah meninggal;
9. Adanya kesesuaian organ yang dipindahkan dengan organ yang akan diganti;
10. Transplantasi dilakukan sesuai dengan darurat atau sesuai dengan keperluan/ seperlunya;
11. Organ yang ditransplantasi tidak akan berpengaruh pada percampuran nasab;

12. Operasi harus sesuai dengan prosedur dan kode etik kedokteran;
13. Orang yang mempunyai organ tidak boleh meminta ganti rugi atas pengambilan organ tersebut;
14. Tidak menyebabkan kematian bagi orang yang diambil organnya.[58]

Dewan Fiqih Islam yang diselenggarakan pada sesi muktamarnya ke-4 yang diadakan di kota Jeddah, Kerajaan Arab Saudi pada tanggal 18-23 Jumadats-Tsaniyah, tahun 1408 H. Bertepatan dengan tanggal 6-11 Februari, tahun 1988 M mengahasilkan keputusan terkait dengan transplantasi organ tubuh sebagai berikut:

Peratama, diperbolehkan transplantasi organ tubuh dari bagian tubuh tertentu ke bagian tubuhnya yang lain dengan syarat transplantasi tersebut akan membawa manfaat dan tidak menimbulkan madharat atau membahayakan dirinya. Selain itu, transplantasi tersebut dilakukan untuk mengganti organ yang hilang, mengembalikan bentuk sebagaimana asalnya, untuk memperbaiki organ tertentu atau untuk menghentikan pendarahan yang mengakibatkan rasa sakit.

Kedua, diperbolehkan transplantasi organ tubuh seseorang kepada orang lain dengan syarat organ tersebut bisa menyatu dengan anggota tubuh yang dituju, dan orang yang memberikan organ tubuh tersebut merupakan orang yang cakap hukum, serta proses transplantasi tersebut sesuai dengan ketentuan syara'.

Ketiga, diperbolehkan memanfaatkan bagian anggota tubuh yang telah diangkat dari tubuh ke tubuh yang lain, yang disebabkan adanya suatu penyakit. Ini seperti mengambil bola mata untuk seseorang, ketika bola matanya harus diangkat karena ada satu penyakit yang diidapnya.

58 Aḥad Ṭulabah al-'Ilm, *Buḥūts.*, I/105.

Keempat, diharamkan melakukan transplantasi organ tubuh yang menjadi tumpuan kehidupan, seperti jantung, yang dipindahkan dari seorang yang hidup untuk orang lain.

Kelima, diharamkan melakukan transplantasi organ tubuh manusia yang masih hidup, yang bila organ ini hilang akan mematikan fungsi prinsipil dalam kehidupannya, meskipun selamatnya dasar kehidupan tidak tergantung pada organ ini. Ini seperti transplantasi kornea kedua matanya. Adapun bila transplantasi ini hanya mematikan satu bagian dari fungsi prinsipil tersebut, maka ini yang menjadi bahan pengkajian, seperti yang akan disebutkan dalam poin kedelapan.

Keenam, boleh melakukan transplantasi organ tubuh dari orang yang sudah meninggal untuk yang masih hidup, (meskipun) asal kehidupannya bergantung pada organ tersebut, atau selamatnya fungsi pokok darinya tergantung pada organ itu (yaitu ketika ia masih hidup). Namun disyaratkan adanya izin dari si mayit atau ahli warisnya setelah ia meninggal. Atau bila si mayit tidak dikenal identitasnya, atau tidak mempunyai ahli waris, maka disyaratkan adanya persetujuan dari penguasa kaum muslimin.

Ketujuh, perlu diperhatikan bahwa adanya konsensus bolehnya melakukan transplantasi organ tubuh pada kondisi-kondisi yang telah dijelaskan di atas, dengan syarat bahwa hal itu tidak dilakukan dengan melalui adanya transaksi jual beli organ tersebut. Karena walau bagaimanapun, tidak diperbolehkan menjadikan anggota tubuh manusia sebagai komoditi jual beli. Adapun seseorang yang mengeluarkan harta dalam rangka untuk memperoleh organ yang dibutuhkannya karena memang terpaksa, atau sebagai balas jasa dan penghargaan, maka hal ini menjadi ajang ijtihad dan pengkajian.

Kedelapan, semua kondisi dan bentuk transplantasi selain yang disebutkan di atas, yang memang masuk dalam objek inti permasalahan ini, maka itu menjadi ajang untuk dikaji. Hal tersebut harus dipresentasikan pada sesi mendatang untuk dikaji

dan dibahas, dengan berpedoman pada data-data medis dan hukum syari'at. [59]

Mengenai organ tubuh orang yang telah meninggal disumbangkan atau didonorkan kepada orang lain, Yūsuf Qaraḍāwī mengatakan: "seorang muslim (yang telah meninggal) dibolehkan menyumbangkan sebagian anggota tubuhnya, seperti hati, ginjal atau yang lainnya selama kerangka umum dari tubuhnya masih tersisa. Sehingga, ia masih bisa dishalatkan dan dikuburkan di pemakaman kaum muslimin."[60]

Lebih lanjut Qaradhawi menyatakan "seperti diketahui bersama bahwa anggota-anggota tubuh manusia kalau tidak disumbangkan untuk kemashlahatan manusia lainnya hanya akan binasa beberapa hari setelah kematiannya, dimakan cacing. Karena itu, kenapa tidak disumbangkan saja untuk orang yang membutuhkannya. Bukankah lebih baik disumbangkan hingga ia akan memperoleh pahala yang besar daripada hilang secara cuma-cuma?" [61]

Sementara terkait tranplantasi dari orang yang masih hidup, al-Qaraḍāwī menyatakan: "Perlu diperhatikan bahwa meskipun tubuh merupakan titipan dari Allah, tetapi manusia diberi wewenang untuk memanfaatkan dan mempergunakannya, sebagaimana harta. Sebagaimana manusia boleh mendermakan sebagian hartanya untuk kepentingan orang lain yang membutuhkannya, maka diperkenankan juga seseorang mendermakan sebagian tubuhnya untuk orang lain yang memerlukannya. Hanya saja perbedaannya adalah bahwa manusia adakalanya boleh mendermakan atau membelanjakan seluruh hartanya, tetapi dia tidak boleh mendermakan seluruh anggota badannya. Bahkan ia tidak boleh mendermakan dirinya (mengorbankan dirinya) untuk

---

[59] Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu,* (Bairut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1998), VII/127-128.

[60] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fatwa-Fatwa Kontemporer,* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), III/839.

[61] *Ibid.*, III/840.

menyelamatkan orang sakit dari kematian, dari penderitaan yang sangat atau dari kehidupan yang sengsara.” [62]

D. Penutup

Menyelamatkan atau menjaga jiwa hukumnya adalah wajib, oleh karena itu upaya-upaya dalam penyelamatan jiwa hukumnya wajib pula. Namun demikian, menjual organ tubuh dalam rangka menyelamatkan jiwa tidaklah diperbolehkan atau haram. Solusinya adalah dengan cara mendonasikan organ tubuh yang dibutuhkan, kemudia sang donatur meminta upah atau ganti rugi atas organ yang telah diberikan kepada resipien.

Mengenai transplantasi, dengan melihat berbagai argumen, baik dari kalangan yang melarang maupun yang memperbolehkannya, penulis lebih condong untuk memperbolehkannya dengan berbagai persyaratan yang telah dijelaskan di atas. Penyelamatan jiwa seseorang dalam keadaan darurat diperbolehkan dengan cara yang dalam kondisi normal dilarang. Berdasarkan berbagai pendapat ulama di atas, menyambung organ dengan suatu yang najis dengan tujuan untuk menyelamatkan jiwa saja diperbolehkan, apalagi dengan menggunakan organ yang suci. Alasan untuk memperbolehkannya lebih kuat.

[62] *Ibid.*, II/757.

HUKUM BOM BUNUH DIRI MENURUT FIKIH

A. Pendahuluan

Perilaku negara-negara Barat terhadap sebagian umat Islam di dunia menimbulkan berbagai reaksi dari kalangan umat Islam. Tindakan diskriminatif Amerika Serikat dan sekutunya terhadap kelompok masyarakat tertentu sebagai bentuk ketidakadilan global yang terjadi di banyak Negara, khususnya Negara muslim dibalas dengan berbagai aksi balasan. Salah satu bukti ketidakadilan dan tindakan brutal Amerika adalah invasi negara adi daya tersebut terhadap Afganistan dan Irak yang diwarnai oleh penyiksaan terhdap para tahanan; kekerasan yang dilakukan oleh tentara Israel terhadap para pejuang Palestina. Ketidakadilan dan standar ganda yang diterapkan oleh AS inilah yang memupuk rasa kebencian kalangan Islam Fundamentalis terhadap Barat, terutama Amerika yang akhirnya menumbuhkembangkan aksi kekerasan termasuk menggunakan bom bunuh diri.

Apa yang dilakukan Israel terhadap para pejuang Palestina jelas-jelas tindakan teror, namun AS, sebagai Negara yang mengaku panglima perang perlawanan terhadap terorisme, Negara yang mengaku penjuang nilai-nilai HAM dan kebebasan bungkam

seribu bahasa seakan mengamini tindak kejahatan kemanusiaan yang dilakukan oleh militer Israel.

Sebagian besar pelaku tindakan kekerasan terhadap obyek-obyek Barat selama ini selalu beralasan bahwa tindakan mereka sebagai balasan terhadap kezaliman dan reaksi terhadap ketidakadilan global, terutama negara besar pengusung ideologi Kapitalisme, yakni AS dan sekutunya terhadap kaum Muslim di seluruh dunia. Dari dokumen rekaman yang ditemukan polisi yang ditemukan di Semarang, para pelaku peledakan bom di Indonesia mengaku bahwa apa yang mereka lakukan adalah sebagai balasan terhadap kebrutalan AS. Bahkan sebuah buku ditulis dengan judul "Imam Samudra: Aku Melawan Teroris".

Munculnya rasa kebencian dari kalangan Islam terhadap pemerintah Amerika Serikat karena keberpihakan kebijakan luar negeri pemerintah AS kepada kepentingan politik Israel dan penyerangan terhadap Irak dan Afghanistan. Karena itu, radikalisme yang dituduhkan kalangan Barat sebagai tindakan terorisme kalangan Islam, tidak muncul dalam ruang hampa. Kekerasan struktural dan ketidak-adilan global yang merugikan umat Islam, menjadi pendorong lahirnya radikalisme. Dalam buku Islam: Continuity and Change in the Modern World, John Obert Voll, menyebutkan bahwa gerakan militan Islam tercipta dari dominasi negara-negara maju terhadap negara taklukan (1982). Dalam acara Dialog Antarumat Beragama dan Kekerasan Pada 6-7 Desember 2004 di Yogyakarta, Syafii Ma'arif menyatakan bahwa selama selama terorisme negara tidak dihentikan maka kekerasan dan konflik tidak akan berakhir. Karena itu, menurutnya, terorisme bisa dihentikan dengan menghentikan terorisme negara.

Kegeraman sebagian umat Islam terhadap tindak imperialisme Barat terhadap sebagian muslim di dunia menimbulkan rasa empati, simpati dan bahkan dendam muslim lainnya, sehingga mereka berusaha melakukan perlawanan. Salah satu cara perlawanan yang kini marak dilakukan adalah dengan aksi bom bunuh diri. Bahkan aksi semacam ini tidak hanya terjadi

di wilayah atau Negara yang sedang dijajah, akan tetapi juga sering terjadi di daerah atau Negara damai seperti Indonesia. Para pelaku bom bunuh diri sering melakukan aksinya di obyek-obyek vital yang banyak dikunjungi warga Negara Barat yang telah melakukan teror terhadap sebagian umat Islam di Palestina, Irak, Afghanistan dan sebaginya. Mereka tidak memandang, apakah aksi bom bunuh diri akan membawa kerugian terhadap Negara tertentu. Bom bunuh diri dapat membunuh dan melukai warga sipil yang tak berdosa serta mengakibatkan korban kerusakan di fasilitas-fasilitas umum seperti hotel stasiun, bandara dan fasilitas umum lainnya. [1]

Pada dasarnya para pelaku aksi bom bunuh diri sebagai reaksi dan bentuk perlawanan terhadap penjajahan dan teror. Seorang pucuk pimpinan gerakan separatis Sikh lebih memilih kata militan. Sementara orang yang dituduh mengebom *World Trade Centre* (WTC) dan pucuk pemimpin politik Hamas sama-sama menolak kata teroris atas aksi yang mereka lakukan. Sang aktivis Hamas tersebut mendeskripsikan serangan bunuh diri mereka sebagai *operations*.[2] Sementara itu, di lain sisi, Negara-negara Barat yang mendeklarasikan perang terhadap terorisme, khususnya Amerika dan sekutunya menganggap bom bunuh sebagai aksi teror. Bom bunuh diri telah merusak peradaban dan mengancam kehidupan dan keamanan umat manusia. Oleh karena itu aksi ini harus di halau semaksimal mungkin dengan berbagai cara. [3]

Dua perspektif di atas dapat menggambarkan pemahaman bahwa bom bunuh diri bisa saja menjadi tindakan teror yang mengatasnamakan agama. Pemahaman Negara-negara Barat memang demikian, jangankan bom bunuh diri, perlawanan yang

[1] Imam Mustofa, "Bom Bunuh Diri: antara Jihad dan Teror *(Meluruskan Pemahaman Hukum Bom Bunuh Diri", al-Manāhij Jurnal Kajian Hukum Islam,* (Purwokerto: APIS dan Jurusan Syariah STAIN Purwokerto 2013), Vol. V, No. 1 Januari 2011, h. 109.

[2] Mark Juergensmeyer, *Terorisme Para Pembela Agama* (alih bahasa Amien Rozane Pane), (Jogjakarta: Tawang Press, 2003), h. 13.

[3] Imam Mustofa, "Bom Bunuh Diri., h. 109.

dilakukan oleh para pejuang Palestinapun dianggap sebagai teror, padahal mereka memperjuangkan kemerdekaan bangsa. Teror memang selalu dikaitkan dengan ajaran agama, khususnya Islam.

Menurut Azyumardi Azra, ekses negatif yang ditimbulkan Barat di dunia Muslim pada abad ke-19 telah menginspirasi kemunculan kaum fundamentalis Muslim, yang menjustifikasi aksi teror dengan agama. Selain itu, mereka mengaku merepresentasikan *the pristine Islam* dibanding kelompok Islam di luar mereka. Pada akhirnya, gerakan ini tidak ragu-ragu melaksanakan gerakan mati syahid (*martyrdom*) sebagai strategi melawan Barat.[4]

Menurut Piscatori dan Eickelman, kekerasan adalah asumsi-asumsi nyata dari politik Muslim. Para fundamentalis berjuang melawan negara sekuler melalui bom-bom bunuh diri (*suicide bombers*). Kekerasan, karenanya, telah menjadi penanda perjumpaan Muslim moderen dan Barat.[5] Karenanya, dalam beberapa kasus teror, agama bertugas tidak saja menyediakan ideologi, tetapi juga motivasi dan struktur organisasi bagi para pelakunya.[6]

Sebagai upaya untuk menangani aksi bom bunuh diri di daerah damai, melalui tulisan ini penulis mencoba menyumbangkan pemikiran. Tulisan ini berupaya mengungkap hukum aksi bom bunuh diri dalam perspektif hukum Islam dengan mengklasifikasikannya dan mengkategorisasikannya menjadi dua, pertama, bom bunuh diri yang diperbolehkan dan kedua, bom bunuh diri yang diharamkan.

Tulisan ini berusaha mejawab masalah, kapan bom bunuh diri diperbolehkan menurut hukum Islam? Apa saja yang

---

[4] Lihat Azyumardi Azra, "Exploring historical Roots of Muslim Crisis" sebagaimana dikutip oleh Chaider S. Bamualim dan Ridwan al-Makassary dalam *"Nexus Antara Fundamentalisme Islam Dan Terorisme"* dalam *Millah Jurnal Studi Agama*, diterbitkan oleh Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia. Vol. VI, No. 1 Agustus 2006, h. 42.

[5] Bruce B. Lawrence, dalam Chaider S. Bamualim dan Ridwan al-Makassary dalam *"Nexus Antara Fundamentalisme Islam Dan Terorisme"* dalam Millah Jurnal …. h. 42.

[6] Mark Juergensmeyer, *Terorisme.,* h. 9.

menjadi syaratnya? dan kapan ia tidak diperbolehkan? Jawaban dalam tulisan ini berasal dari penelitian kualitatif. penelitian ini merupakan penelitian pustaka *(library research)* terhadap teks-teks sumber agama Islam, termasuk fatwa-fatwa[7] dan pendapat ulama, khususnya ulama kontemporer. Karya-karya ulama klasik tidak ada yang secara eksplisit hukum bom bunuh diri, karena aksi bom bunuh diri memang sebagai aksi yang muncul akhir-akhir abad ke-19, terlebih setelah meledaknya isu terorisme. Oleh karena itu penulis banyak merujuk pada pandangan ulama kontemporer.

B. Teori Maṣlaḥah sebagai Landasan

Maṣlaḥah adalah satu *term* yang bisa jadi paling populer bila sedang berbicara mengenai hukum Islam.[8] *Maṣlaḥah* di sini

---

[7] Fatwa adalah nasihat resmi dari suatu otoritas baik pribadi maupun lembaga mengenai pendirian hukum atau dogma Islam. Fatwa diberikan sebagai respon terhadap suatu masalah. (lihat MB. Hooker, *Islam Madzhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial,* [Jakarta Selatan: Teraju, 2003], h.13). Fatwa-fatwa dalam Islam sudah berkembang pesat semenjak sahabat dan generasi selanjutnya. Tetapi, dalam lingkup lokal bangsa Indonesia wacana fatwa baru berkembang ketika terbentuknya organisasi-organisasi keagamaan pada awal abad ke-20. Berbicara tentang fatwa tidak bisa terlepas dari bahasan mengenai masalah ijtihad, karena fatwa dalam fikih Islam sangat berkaitan dengan ijtihad yang dihasilkan para ulama fikih Islam. (Rohadi Abd. Fatah, *Analisa Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam,* [Jakarta: Bumi Aksara, 1991], h. 39) Oleh karenanya, dengan merujuk pada Muhammad Iqbal, fatwa bisa disebut sebagai the principle of movement (Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, [Yogyakarta: Jalasutra, 2002], h. 237).

[8] Secara etimologi *maslahah* sejenis dengan kata manfaah, baik ukuran dan artinya. Kata mashlahah merupakan *mashdar* yang mengandung arti kata *al-ṣalah* seperti kata manfa'ah yang mengandung arti *al-naf'*.kata *mashlahah* merupakan bentuk mufrad dari kata *mashāliḥ*, sebagaimana diterangkan pengarang kitab *lisan al-'Arab* yaitu setiap sesuatu yang mengandung manfaat baik dengan cara mendatangkan sesuatu yang berguna maupun dengan menolak sesuatu yang membahayakan. Sedangkan secara terminologi *mashlahah* yaitu manfaat yang menjadi tujuan Syari' untuk hamba-Nya. Manfat dalam arti suatu yang nikmat atau yang mendatangkan kenikmatan. (Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawabiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Syari'ah al-Islāmiyah,* [Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986], h. 23); ('Izzuddin 'Abdul 'Aziz, *Qowaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam,* [Beirut: Dar al-Kutub

berarti *jalbul manfa'ah wa daf'ul mafsadah* (menarik kemanfaatan dan menolak kemudaratan).[9] Meski demikian, keberadaan *maṣlaḥah* sebagai bagian tidak terpisahkan dalam hukum Islam tetap menghadirkan banyak polemik dan perbedaan pendapat di kalangan ulama', baik sejak *uṣūl fiqh* masih berada pada masa sahabat, masa imam madzhab, maupun pada masa ulama kontemporer saat ini.

Menurut Imam Syātibī, seorang mujtahid tidak boleh menerapkan hukum yang telah digalinya dari Al-Quran atau Sunah sebagaimana adanya. Ia berkewajiban memberikan pertimbangan berdasarkan situasi dan kondisi yang mengitari objek hukum. Apabila hukum yang dihasilkan dari ijtihadnya itu tidak cocok diterapkan pada objek hukum karena penerapan hukum itu membawa kemudaratan, maka *mujtahid* itu harus mencarikan hukum lain yang lebih sesuai, sehingga kemudaratan bisa dihilangkan dan kemaslahatan dapat tercapai. Teori inilah yang dikenal dengan sebutan *nazariyyah i'tibar al-ma'al*.[10] Al-Syātibī juga secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

---

al-'Ilmiyah, Tt. hlm.7-8). Istilah *Maṣlaḥah Mursalah* populer dengan istilah *al Istiṣlah* atau *al Istidlal al mursal*. Meskipun memiliki kesamaan yang mendasar, yaitu hendak mendapatkan kemashlahatan dengan keluarnya suatu hukum dari suatu perkara tertentu, dalam pendefenisian ketiga istilah itu tidak berbeda secara esensial. *Istiṣlāh* secara bahasa adalah menuntut suatu kemashlahatan *(ṭlabul al iṣlāh)*. Sedangkan secara istilah, *istiṣlāh* didefenisikan sebagai "suatu metode pengambilan hukum terhadap suatu peristiwa yang tidak memiliki dasar baik dari *naṣṣ* maupun ijma' ulama dengan tujuan untuk mewujudkan suatu kemashlahatan yang meyakinkan walaupun tidak ada jaminan tertentu dari syar". Lebih lengkap, baca: Abdul Azis Abdul Rahman bin Ali Rabi'ah*, Adillatu al-Tasyrī': al-Mukhtalif fi al-Iḥtijāj biha al Qiyās, al-Istiḥsān, al-Istiṣlāh, al-Istiṣḥāb*, [Jāmi'ah al Imām bin Su'ud al Islāmī, tanpa penerbit, 1986], hlm: 221-222).

[9] Hasbi Ash-Shiddiqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), h. 171-182.

[10] Yusdani, "Ijtihad Dan Nazariyyah I'tibar Al-Ma'al", dikutip dari *www.yusdani.com*, diakses 21 Oktober 2007.

Karena itu, taklif dalam bidang hukum harus mengarah pada dan merealisasikan terwujudnya tujuan hukum tersebut.[11]

Imam Al-Qarafi, salah seorang penganut madzhab Maliki dalam kitabnya "Al-Ihkām" menegaskan bahwa aturan yang wajib diperhatikan ahli fikih dan fatwa ialah memperhatikan perkembangan yang terjadi dari hari ke hari, sambil memperhatikan tradisi dan kebiasaan, dengan perubahan waktu dan tempat. Senada dengan al-Qarafi, Yusuf Qaraḍāwī dalam bukunya *Syarīa'tul Islām Shālihah lith- Thaṭbīq fi Kulli Zamān wa Makān* juga menjelaskan bahwa di antara hukum-hukum hasil ijtihad terdapat hukum yang landasannya kemaslahatan temporal, yang bisa berubah menurut perubahan waktu dan keadaan, berarti harus ada perubahan hukum yang menyertainya.[12]

Teori kemaslahatan (*istislah*) sendiri yang sering digunakan dalam ijtihad kontemporer, sebagaimana juga sering digunakan oleh kalangan Islam liberal kalau dikembalikan pada konsep *ḍawābiṭ maslaḥah* yang dikemukakan Ramaḍān al-Būṭī harus memenuhi lima kriteria: Memprioritaskan tujuan *syara'*; Tidak bertentangan dengan Al-Quran; Tidak bertentangan dengan al-Sunnah; Tidak bertentangan dengan prinsip qiyas; dan memperhatikan kemaslahatan yang lebih penting (besar).[13] Sedang al-Syāṭibī membatasi *ḍawābiṭ al-maṣlaḥah* (kriterium maslahah) menjadi dua. Pertama, maslahat itu bersifat mutlak dan tidak subyektif. Kedua, maslahat itu bersifat universal (*kulliyah*) dan tidak bertentangan dengan sebagian *juziyāt*-nya.[14]

Perjalanan maslahat di era modern, cenderung mengukuhkan maslahat sebagai metode yang dapat dijadikan landasan untuk

---

[11] Abu Isḥāq Al-Syāṭibī, *al-Muwafaqāt Fi Uṣūl Al-Syariāt,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, II/4.

[12] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Pedoman Bernegara Dalam Perspektif Islam*, (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 1999), h. 256-260.

[13] Ramaḍan al-Buṭī, *Ḍawābith*., h. 142.

[14] Asmuni, "Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan *al-Maqosid* Menuju Ijtihad yang Dinamis", dikutip dari *www.yusdani.com*. diakses 21 Oktober 2007.

mengatasai kekakuan hukum Islam, dan mendukung hukum Islam yang bersifat adaptif terhadap perubahan. Oleh karenanya, maslahat sering kali menjadi nilai tanpa batas yang sering dibuat sebagai dasar argumentasi solusi hukum kontemporer. Bahkan di tangan Najmuddin al-Ṭūfī, maslahat dijadikan *hujjah* terkuat yang secara mandiri dapat dijadikan landasan hukum.[15]

Maṣlaḥah yang menjadi tujuan syariat *Islam (Maqaṣid al-Syari'ah)* di sini dimaksudkan sebagai pisau analisa atau kacamata untuk membaca kenyataan dan fenomena yang terjadi di sekeliling kita.[16] Teori mashlahat di atas penulis gunakan sebagai pisau analisa terhadap aksi bom bunuh diri. Aksi bom bunuh diri bisa saja membawa mashlahat dan dapat pula membawa kemadharatan (kerusakan). Teori ini akan memperjelas, kapan bom bunuh diri bisa dikatakan jihad yang membawa mashlahat dan kapan ia dikategorikan sebagai teror yang mengakibatkan kerusakan. Dengan demikian, maka secara otomatis akan mudah untuk menentukan hukum aksi bom bunuh diri, apakah dia haram, halal, atau mubah.

C. Bom Bunuh Diri dalam Perspektif Ulama

1. Definisi Bom Bunuh Diri

Nawaf Hail al-Takrurī, dalam bukunya *al-'Amaliyāt al-Istisyhādiyah fi Mīzāni al-Fiqhī* mendefinisikan bom bunuh diri sebagai berikut:

> "Bom tas atau bom mobil dan sejenisnya yang diledakkan oleh seorang mujahid dengan cara menerobos barisan musuh atau tempat yang didiami oleh musuh atau di kendaraan seperti pesawat dan sejenisnya dengan tujuan membunuh atau melukai musuh tersebut atau menghancurkan musuh, sementara sang pelaku sudah pasrah dan siap mati demi tujuan ini."[17]

---

[15] Abdul Azis Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001, h. 1147, artikel "maslahat".

[16] Yudian Wahyudi, *Ushulul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), h. 48.

[17] Nawaf Hayl al-Takrurī, *al-'Amaliyāt al-Istisyhādiyah fi al-Mīzān al-Fiqhī,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), h. 35-36.

Definisi di atas merujuk pada bom bunuh diri yang dilakukan sebagi bentuk jihad. Karena Nawaf menyebut pelakunya sebagi mujahid atau orang yang berjihad. Bom bunuh diri seperti ini dapat dikategorikan jihad apabila memenuhi syarat-syarat sebagaimana yang akan dijelaskan nanti.[18]

Dalam kumpulan risalah pembahasan tentang fenomena kontemporer bom bunuh diri didefinisikan sebagai berikut:

أن يقوم شخصٌ بتفجير نفسه وسط الأعداء فيحدث ذلك ضرراً فيهم ولكنه يكون هو أيضاً من جملة القتلى، وقد يقود سيارة ممتلئة بالمتفجرات فيصطدم بالأعداء ونحو ذلك.[19]

«Sseseorang yang menerobos ke tengah-tengah kerumunan musuh dengan membawa bahan peledak (bom), biasanya bom mobil dengan tujuan melukai dan membunuh musuh, sementara pelakunya turut mati."

Serangan bunuh diri adalah sejenis taktik, yang direncanakan dan diorganisir oleh kelompok militer atau para militer yang berkomitmen tinggi. Menurut Robert Pape, direktur Proyek Chicago tentang terorisme bunuh diri dan pakar tentang bom bunuh diri, 95 persen dari serangan-serangan itu di waktu-waktu belakangan ini mempunyai tujuan strategis spesifik yang sama yaitu memaksa negara yang menduduki untuk menarik pasukan-pasukannya dari sebuah wilayah yang diperebutkan. Pape mencatat bahwa dalam beberapa dasawarsa terakhir serangan-serangan bunuh diri sebagai taktik politik digunakan untuk melawan negara-negara demokratis di mana opini publik memainkan peranan dalam menentukan kebijakan.[20]

Sebagai taktik militer yang dimaksudkan untuk menimbulkan kerugian materi dalam perang, serangan bunuh diri menjadi terkenal di masa Perang Dunia II di Pasifik ketika kapal-

---

[18] Imam Mustofa, "Bom Bunuh Diri., h. 110.

[19] Ahad al-Ṭulabah al-'Ilm, *Buhūts li Ba'ḍi Nawāzil al-Fiqhiyyah al- Mu'āṣirah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*,VI/3.

[20] Serangan bunuh diri, dalam laman http://id.wikipedia.org/wiki/ diakses 28 Juni 2010.

kapal Sekutu diserang oleh pilot-pilot kamikaze Jepang dengan menerbangkan pesawat terbang mereka yang dimuati dengan bahan peledak ke sasaran-sasaran militer. Sejak 1980-an, biaya yang dianggap murah dan daya rusak yang hebat dari taktik ini mungkin menjadi alasan mengapa ia makin banyak dipergunakan oleh gerakan-gerakan perlawanan, termasuk para gerilyawan dan kelompok-kelompok pemberontak yang di istilahkan sebagai "kelompok-kelompok teroris" oleh pemerintah yang menjadi sasaran. Taktik ini telah digunakan di Timur Tengah dan Sri Lanka.[21]

Deskripsi di atas mengantarkan penulis pada sebuah definisi. Penulis mendefinisikan bom bunuh diri sebagai bom yang dibawa oleh pelakunya dengan menggunakan rompi, tas atau kendaraan seperti sepeda, sepeda motor atau mobil untuk diledakkan di obyek atau sasaran yang ditempati atau menjadi aset penting pihak yang dianggap musuh, sementara sang pelaku sudah siap mati demi aksi tersebut, karena ia bisa dipastikan mati apabila berhasil meledakkannya.[22]

2. Analogi Aksi Bom Bunuh Diri dengan Aksi Menerobos Pasukan Musuh

Sebelum membahas hukum bom bunuh diri, ada baiknya membahas hukum menerobos pasukan musuh sebagai analogi hukum bom bunuh diri. Dalam kitab-kitab fikih terdahulu juga tidak secara eksplisit ditemukan pembahasan mengenai masalah ini. Hal ini dapat dipahami karena bom bunuh diri merupakan metode baru untuk berperang dan membunuh, hanya saja masalah ini dapat diqiyaskan terhadap aksi serupa yang dilakukan masa lalu, yaitu aksi menerobos pasukan musuh. Secara garis besar ada tiga sikap ulama terhadap aksi seseorang yang menerobos barisan musuh:

[21] *Ibid.*
[22] Imam Mustofa, "Bom Bunuh Diri., h. 1111.

Pertama, Jumhur ulama, termasuk ulama empat madzhab mengkategorikan menerobos pasukan musuh sebagai jihad. Pelakunya disebut sebagai mujahid dan apabila mati maka dia mati syahid dan bukan bunuh diri. Namun demikian aksi semacam ini harus memenuhi dua syarat,[23] *pertama,* orang yang melakukannya harus ikhlas dengan didasari niat untuk menggapai ridha Allah swt. *Kedua,* pelaku harus yakin atau dengan perhitungan yang matang bahwa aksinya tersebut akan mengalahkan musuh.

Argumen yang dijadikan legitimasi kelompok pertama ini antara lain adalah pendapat al-Qurṭubī dalam kitab *Syarḥ Siyar al-Kabīr* yang menjelaskan:

لو حمل رجل واحد على ألف رجل من المشركين وهو وحده، لم يكن بذلك بأس إذا كان يطمع في نجاة أو نكاية في العدو، فإن لم يكن كذلك فهو مكروه، لانه عرض نفسه للتلف في غير منفعة للمسلمين. فإن كان قصده تجرئة المسلمين عليهم حتى يصنعوا مثل صنيعه فلا يبعد جوازه، ولان فيه منفعة للمسلمين على بعض الوجوه. وإن كان قصده إرهاب العدو وليعلم صلابة المسلمين في الدين فلا يبعد جوازه. وإذا كان فيه نفع للمسلمين فتلفت نفسه لاعزاز دين الله وتوهين الكفر.[٢٤]

> *«…apabila ada seseorang yang dengan bahan peledak menerobos gerombolan orang musyrik maka hal itu tidak masalah asal bisa menghancurkan mereka. Namun apabila tidak menyebabkan ketakutan atau melukai dan membunuh musuh maka hukumnya makruh. Karena sang pelaku telah menghilangkan nyawanya sendiri tanpa membawa manfaat apa pun bagi dirinya dan kaum muslimin. Apabila niatnya untuk menumbuhkan keberanian di dalam hati kaum muslimin maka itu boleh, karena membawa manfaat (scara psikologis). Bila ia berniat meneror musuh dengan memperlihatkan keberanian dan ketegasan kaum muslimin maka juga diperbolehkan. Aksi semacam ini membawa manfaat bagi kaum muslimin, seorang yang mengorbankan dirinya demi menegakkan agama Allah dan menghinakan orang-orang kafir.*

---

[23] Lihat Ahmad Ibnu Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Ibn Taimiyyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* XXVIII/540.

[24] Muhammad bin Ahmad Abū Bakar bin Faraḥ al-Qurṭubī Abu Abdullah, *Tafsir al-Qurṭubī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, II/364.

Ibnu 'Arabī dalam kitab *Aḥkām al-Quran* menyebutkan bahwa menurutnya boleh menerobos pasukan musuh bagi kaum muslimin yang lemah dan tidak punya cara lain, karena di dalamnya mengandung empat hal: *pertama,* sang pelaku mencari syahid; *kedua,* bertujuan mengalahkan musuh; *ketiga,* menumbuhkan sikap keberanian kaum muslimin terhadap musuh; *keempat,* secara psikologis akan berpengaruh pada sikap musuh, setidaknya mereka merasa takut dan gentar. Musuh akan mengira bahwa setiap orang muslim dapat dan mau melakukan aksi tersebut.[25]

Kedua, sebagian ahli fiqh membolehkan menerobos musuh dengan mensyaratkan satu syarat saja, yatu apabila dengan niat ikhlas untuk jihad karena Allah. Mencari mati syahid, berperang membunuh kaum musyrikin dengan niat yang ikhlas diperbolehkan. Ini berdasarkan firman Allah swt dalam surat al-Baqarah ayat 207[26]:

وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ ﴿٢٠٧﴾

"Dan di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya Karena mencari keridhaan Allah; dan Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba-Nya."

Ketiga, sebagian ulama tidak membolehkan menerobos barisan musuh, karena aksi tersebut sama saja dengan aksi bunuh diri pada umumnya yang dilarang oleh Allah SWT, sebagaimana dalam firmannya surat al-Baqarah ayat 195:

وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ

«….dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan…».

Orang yang menerobos pasukan musuh sudah mengetahui secara pasti bahwa dirinya akan mati, sedangkan dengan aksi demikian tidak mungkin baginya untuk megalahkan musuh.

---

[25] Muhammad Abdullah Ibn¯Arabī, *Aḥkām al-Quran*, *(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/116.

[26] *Ibid.*

Menanggapi pendapat ketiga ini jumhur ulama menyatakan bahwa firman Allah dalam surat Al-Baqarah ayat 195 di atas sebenarnya adalah dalil yang menguatkan pendapat yang melarang aksi bom bunuh diri, akan tetapi malah menyanggah pendapat mereka. Karena larangan mejatuhkan diri dalam kerusakan adalah perintah untuk membela diri melawan kaum musyrikin. Hal ini berdasarkan riwayat dari al-Turmudzī dari Aslam bin Imran cerita dari peperangan di Fasthantiniyah. Ada seorang lelaki dari kaum muslimin menerobos barisan tentara Romawi, ketika itu kaum muslimin berteriak dan berkata "subhanallah, dia telah menjerumuskan dirinya ke dalam kebinasaan". Mendengar ucapan tersebut Abū Ayūb, sahabat nabi dari kalangan Anshar berdiri dan berkata: "wahai sekalian kaum muslimin, kalian telah menta'wil ayat tersebut dengan ta'wil sebagaimana kalian ucapkan. Sesungguhnya ayat tersebut turun kepada kami kalangan Anshar ketika Allah memuliakan Islam dan para pembelanya. Semula kita mengaggap bahwa Kalau kita mau mengorbankan harta demi menegakkan dan membela Islam adalah menyia-nyiakan harta." Lalu Allah menurunkan ayat kepada Nabi:

وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ وَأَحۡسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٩٥ [27]

"Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, Karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik."

Sesungguhnya yang dimaksud kerusakan adalah menyimpan harta tidak mau berkorban demi menegakkan dan membela Islam serta meninggalkan perang."[28]

[27] QS. Al-Baqarah 195.

[28] Lihat Abu Bakar Ahmad bin Husain al-Baihaqī, *Sunan al-Kubra lil Baihaqī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, IX/45. Muhammad bin Isā bin Saurah bin Mūsā bin al-Ḍahāk al-Turmudzī, *Sunan al Turmudzī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*,XI/205; Muhammad bin Hibban bin Ahmad Abu Ḥātim al-Tamimī al-Bastī, *Shahīh Ibn Hibban bi al-Tartīb Ibn al-Balbān, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, XI/9; Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi'ul Bayān fī Ta'wīl al-Quran, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, II/591; Syihābuddīn Mahmūd bin Abdullahal-Husainī

Itulah sekilas pendapat ulama menganai hukum aksi seseorang yang menerobos pasukan musuh. Apabila aksi bom bunuh diri dianalogkan dengan aksi penerobosan pasukan musuh tersebut juga akan menghasilkan hukum sebagaimana dijelaskan di atas, yaitu sebagai jihad yang di anjurkan dan bunuh diri sebagai tindakan yang diharamkan. Hanya saja menerobos pasukan musuh tidak menimbulkan korban secara luas sebagaimana bom bunuh diri. Oleh karena itu kajian hukum aksi bom bunuh diri perlu dipertajam dengan kajian di bawah ini.

D. Bom Bunuh dalam Perspektif Hukum Islam

1. Dasar Diperbolehkannya Bom Bunuh Diri

Mayoritas ulama kontemporer memperbolehkan aksi bom bunuh diri dan mengkategorikan aksi ini sebagai jihad yang pelakunya dikategorikan mati syahid dan mendapat pahala di sisi Allah SWT.[29] Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Yūsuf al-Qaraḍāwī, Wahbah al-Zuḥailī, Muhammad al-Zuḥailī, Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Buṭī, dan Syaikh Ibrāhīm al-Shail.[30]

---

al-Alusī, *Rūḥul Ma'any Fi Tafsir al-Quran al-'Azhīm wa Sabi' al-Matsānī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, II/153; Muḥammad al-Syaukānī, *Fatḥul Qadīr, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/257; al-Nisābūrī, *Tafsir al-Nisābūrī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/463; Abdurrahman bin Abu Bakar Jalaluddīn al-Suyuṭī, *(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/416; al-Khāzin Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Ibrāhīm bin Umar al-Syaihi, *Lubab al-Ta'wīl fi M'ānī al-Tanzīl, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/169; Ibnu 'Asyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, II/181; Muhammad Sayyid al-Ṭanṭāwī, *Tafsīr al-Wasīṭ, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/329; Muhammad bin Ahmad Abū Bakr bin Faraḥ al-Qurṭubī Abu Abdullah, *al-Jami' li Aḥkām al-Quran, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, II/359; al-Ṭaḥāwī, *Bayān Musykil al-Atsār, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, XII/7.

[29] Muhammad Ali, Mufti Muassasah al-Risalah sebagaimana dikutip oleh Haitam Abdul Salām Muhammad, *Mafhūm al-Irhāb fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* (Beirut: Darul Kutub al-'Ilmiyah, 2005), h. 209.

[30] Nawaf Hayl al-Takrurī, *al-'Amaliyāt.,* h. 209.

Ulama memperbolehkan aksi bom bunuh diri berargumentasi dengan dalil-dalil dan argumentasi sebagai berikut:[31]

a. ***Bom bunuh diri merupakan aksi untuk "menjual diri" kepada Allah SWT***

Berdasarkan firman-Nya dalam surat al-Taubah ayat 111:

إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١١١﴾

«Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah; lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Al Quran. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu,dan itulah kemenangan yang besar."

Mengenai penafsiran ayat di atas, al-Ṭabarī meneafsirkan:

إن الله ابتاعَ من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بالجنة (وعدًا عليه حقًّا) يقول: وعدهم الجنة جل ثناؤه، وعدًا عليه حقًّا أن يوفِّي لهم به، في كتبه المنزلة: التوراة والإنجيل والقرآن، إذا هم وَفَوا بما عاهدوا الله، فقاتلوا في سبيله ونصرةِ دينه أعداءَه، فقَتَلوا وقُتِلوا (ومن أوفى بعهده من الله)، يقول جل ثناؤه: ومن أحسن وفاءً بما ضمن وشرط من الله (فاستبشروا)، يقول ذلك للمؤمنين: فاستبشروا، أيها المؤمنون، الذين صَدَقوا الله فيما عاهدوا، ببيعكم أنفسكم وأموالكم بالذي بعتموها من ربكم به، فإن ذلك هو الفوز العظيم.[32]

---

[31] Sebagain besar argumentasi ulama yang menyatakanbahwa bom bunuh diri diperbolehkan sudah pernah penulis sampaikan dalam Imam Mustofa, "Bom Bunuh Diri., h. 111-112.

[32] Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Katsīr bin Ġālib al-Āmalī Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayan fī Tafsīr al-Quran, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005)*, XIV/498.

Sementara al-Qurṭubī mengatakan:

فاشترى الله سبحانه من العباد إتلاف أنفسهم وأموالهم في طاعته، وإهلاكها في مرضاته، وأعطاهم سبحانه الجنة عوضا عنها إذا فعلوا ذلك. وهو عوض عظيم لا يدانيه المعوض ولا يقاس به، فأجرى ذلك على مجاز ما يتعارفونه في البيع والشراء (فمن العبد تسليم النفس والمال، ومن الله الثواب والنوال فسمي هذا شراء)[33]

Intinya, menurut al-Ṭabarī dan al-Qurṭubī Allah swt akan menggantikan pengorbanan yang dilakukan oleh hamba-Nya, baik pengorbanan harta benda maupun pengorbanan nyawa dengan balasan surga. Hanya saja pengorbanan itu harus berdasarkan niat untuk menggapai ridha Allah swt.

Menurut Nawaf Hayl, ayat di atas dengan jelas menyatakan bahwa untuk menebus surga adalah dengan menyerahkan nyawa, dan ini dapat dilakukan dengan aksi bom bunuh diri. Karena bagi seorang Mujahid hanya ada dua kemungkinan, pulang dengan selamat atau dia mati di medan perang, dan bagi pelaku bom bunuh diri adalah dia akan mati.[34]

b. *Dalam hadits Shuhaib bin Sinan yang diriwayatkan oleh imam Muslim;*

Kisah yang sangat panjang tentang anak muda yang belajar kepada tukang sihir dengan perintah seorang raja yang kafir dan menganggap dirinya sebagai Rabb. Tapi ia juga belajar kepada rahib yang kemudian Allah SWT menampakkan kepadanya kebenaran apa yang dibawa oleh Rahib lalu mendapat beberapa karamah dari Allah seperti menyembuhkan orang yang buta dan belang dan menyembuhkan segala jenis penyakit, sampai datang kepadanya teman raja yang buta yang kemudian sembuh setelah ia beriman kepada Allah. Begitu ia bertemu dengan raja, ia bertanya : "Siapa yang menyembuhkanmu?". "Tuhanku" jawabnya.

---

[33] Muhammad bin Ahmad Abū Bakr bin Farah̄ al-Qurṭubī Abu Abdullah, *al-Jami'.*, VIII/ 243 dan 267.

[34] Nawaf Hayl al-Takrurī, *al-'Amaliyāt.*, h. 134.

Raja bertanya apakah engkau mempunyai Tuhan selain aku?". "Tuhanku dan Tuhanmu adalah Allah" jawabnya. Ia pun disiksa beserta anak muda itu dan rahib yang mengajari yang kemudian berakhir dengan dibunuhnya teman raja dan rahib. Adapun anak muda itu telah berusaha untuk dibunuh dengan dilemparkan dari atas gunung dan dilempar di tengah lautan tapi tidak pernah berhasil membunuhnya, sehingga anak muda ini berkata: "Kalau kamu hendak membunuhku maka kumpulkanlah seluruh manusia di satu lapangan dan ikat saya di tiang. Kemudian ambillah anak panah dari tempat busurku dan letakkan pada busurnya lalu ucapkan: "Dengan nama Allah Tuhan-nya Al-Gulam" kemudian lepaskanlah anak panah itu kepadaku. Maka sang rajapun melaksanakan semua apa yang dikatakan oleh pemuda itu sehingga akhirnya dia bisa membunuh anak muda ini dengan memanahnya dengan anak panah tadi dan mengenai pelipisnya sampai meninggal. Maka tatkala pemuda ini meninggal, serentak seluruh manusia di lapangan itu berseru : "Kami telah beriman kepada Tuhan-nya Al-Gulam" melihat bagaimana raja tidak dapat membunuh dengan caranya, begitu ia membunuhnya dengan nama Rabb anak muda tersebut ia pun mati, ini menunjukkan bahwa raja ini bukanlah Tuhan dan akhirnya seluruh manusia beriman kepada Allah SWT.[35]

---

[35] Muslim bin al-Ḥajjāj Abu al-Ḥasan al-Qusyairī al-Nisābūrī, *Shaḥīh Muslim, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, hadis nomor 7703, IXX/106; Anonim, *al-Dibaj 'Ala Muslim, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, VI/305; Abu al-Fida' Ismā'īl bin Umar bin Katsīr al-Qursy al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Quran al'Aẓīm, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, VIII/367; Muhammad bin Ahmad Abū Bakr bin Faraḥ al-Qurṭubī Abu Abdullah, *Tafsīr al-Qurṭubī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, IXX/288; Abdulah Ahmad bin Mahmud Ḥāfiduddīn Abu al-Barakāt al-Nisfi, *Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta'wīl, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, IV/19; Abu Su'ūd Muḥammad bin Muḥammad bin Muṣṭafā al- 'Imadī, *Irsyad al-'Aql al-Salīm ilā al-Kitāb al-Karīm, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, VI/490; Abū al-Sa'adāt bin al-Atsīr, *Jāmi' al-Uṣūl min Aḥādits al-Rasūl, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, X/7820;

Cerita diatas menunjukkan bahwa mengorbankan nyawa demi menegakkan agama Allah SWT diperbolehkan. Pemuda di atas lebih mengutamakan penegakan dan peyebaran agama Allah daripada nyawanya sendiri.

Mengomentari cerita di atas, Ibnu Taimiyyah mengatakan: *"Pemuda tersebut menyuruh raja untuk membunuhnya demi kemashlahatan agama."*[36] Berdasarkan kisah di atas, apakah tidak boleh seorang muslim yang meledakkan dirinya demi menegakkan kalimat Allah (Islam), meneror musuh dan mendorong serta memotivasi kaum muslimin untuk berjihad?[37]

c. *Riwayat dari Abdullah bin Zubair;*

Diriwayatkan bahwa pada saat terjadi perang jamal dia bergulat (perang tanding) dengan al-Asytar al-Nukha'ī. Ketika Zubair sudah merasa kalah ia berkata kepad Asytar, *"bunuhlah aku wahai Asytar"*

Ibnu Zubair menyuruh al-Asytar untuk membunuhnya yang berarti dia telah mengorbankan dirinya. Para sahabat terdiam dan tidak ada yang menganggap bahwa apa yang dilakukan oleh

---

Muhammad bin Futūh al-Ḥāmidī, *al-Jam'u Baina al-Ṣaḥīḥain al-Bukhārī wa Muslim, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, III/396; Abu al-Faḍal, *al-Musnad al-Jāmi', (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, XVII/272.

[36] Ibnu Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā.,* VI/ 426; Anonim, *al-Fatāwā al-Kubra, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, V/259; Aḥad Ṭulabah al-'Ilm, *Buḥūts li Ba'ḍ Nawāzil al-Fiqhiyah al-Mu'āṣirah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, VI/3; Anonim, *Fatāwā al-Azhar, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* VII/359.

[37] Haitam Abdul Salām Muhammad, *Mafhūm al-Irhāb.*, h. 210.

Ibnu Zubair tersebut sebagai tindakan bunuh diri. Perkataan ibnu Zubair tersebut merupakan *qoul al-shahābī*[38] atau *ijmā' sukūtī.*[39]

d. *Dalil Qiyas;*

Bom bunuh diri diperbolehkan dianalog-kan *(diqiyaskan)* kaum muslimin yang dijadikan tameng atau perisai, meskipun keduanya berbeda. Bom bunuh diri dilakukan dengan meledakkan bom yang biasanya dibawa langsung atau menggunakan kendaraan tertentu dan pelakunya ikut mati. Sedangkan kaum muslimin yang dijadikan tameng oleh musuh mati karena terkena serangan kaum muslimin sendiri yang pada dasarnya tujuan utamanya adalah menyerang musuh, namun karena kaum muslimin dijadikan tameng maka yang terkena serangan adalah mereka yang menjadi tameng.[40]

---

[38] *Qaul al-Ṣaḥābī* adalah perkataan sahabat. Mengenai kekuatan hukum atau legalitasnya, da perbedaan pendapat di kalangan ulama ushul fiqih. Ada yang berpendapat bahwa *qaul ṣaḥābī* sebagai dasar hukum secara mutlak, ada sementara yang berpendapat bahwa ia bisa dijadikan dasar hukum ketika tidak bertentangan dengan syara' ada juga yang berpendapat bahwa yang dapat dijadikan dasar hukum hanyalah perkataan Abu Bakar dan Umar, ada yang berpendapat ia tidak bisa dijadikan dasar hukum sama sekali. (al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul,* (*Digital Library,al-Maktabah al-Syāmilah: al-Iṣdār al-Tsānī,* 2005), I/424. Imam Syafi'i menggolongkan *Qaul al-Ṣaḥābī* (perkataan sahabat) kepada dua golongan, yaitu: *pertama,* perkataan sahabat yang telah diketahui, disepakati dan diamalkan oleh banyak sahabat. *Qaul al-Ṣaḥābī* seperti ini dikategorikan dan digolongkan sebagai ijma'. *Kedua,* perkataan yang tidak diketahui adanya kespakatan di kalangan sahabat, bahkan ditemukan adanya pertentangan dengan perkataan shabat yang lain yang lain. Dalam hal ini, mujtahid harus berijtihad dengan Kitabullah, sunnah Rasul, ijma' dan qiyas sampai menemukan yang paling tepat dari kedua perkataan tersebut. (Ahmad Nahrawi Abdus Salam al-Indunisi, *Ensiklopedia Imam Syafi'i,* [Jakarta: Jakarta Islamic Centre, 2008], h. 376).

[39] *Ijmā' sukūtī* terjadi ketika seorang ahli hukum atau mujtahid mengemukakan pendapatnya tentang hukum suatu kasus, sementara mujtahid lainnya diam, tidak menyangkal dan tidak mendukungnya. (lihat al-'Aṭār, *Hasyiyah al-'Aṭṭār 'Ala Syarḥ al-Jalāl al-Maḥallī 'Alā Jām'i al-Jawāmi',* [*Digital Library,*al-Maktabah al-Syamilah: al-Ishdar al-Tsani, 2005]), IV/409.

[40] Haitam Abdul Salām Muhammad, *Mafhūm al-Irhāb.*, h. 211.

Bom bunuh diri merupakan upaya untuk menyerang musuh yang tidak ada harapan selamat bagi pelakunya dengan tujuan mengalahkan dan meneror musuh. Dengan demikian, pada dasarnya bom bunuh diri sebenarnya tujuan utamanya adalah membunuh musuh dan mengalahkannya serta memotivasi kaum muslimin untuk lebih berani. Melihat manfaat yang lebih besar dari efek bom bunuh diri maka hal ini dibolehkan dalam syara'. Berbeda dengan bunuh diri yang tujuan utamanya adalam membunuh diri sendiri hal ini jelas haram.[41]

2. Syarat Diperbolehkannya Bom Bunuh Diri

Penulis memahami aksi bom bunuh diri dengan dua perspektif. Ia bisa juga dikategorikan sebagai jihad yang dihalalkan, bahkan dianjurkan, namun juga bisa dianggap sebagai teror yang diharamkan. Bom bunuh diri yang diperbolehkan adalah bom bunuh diri yang ditujukan untuk berjihad. Jihad dalam rangka mempertahankan diri dapat dilakukan dengan berbagai cara, termasuk dengan menggunakan bom bunuh diri. Namun demikian, bom bunuh diri yang diperbolehkan harus memenuhi berbagai syarat. Ulama mensyaratkan syarat-syarat sebagai berikut:

1. أن يكون المسلمون في حالة جهاد مع الكفار، سواء كان جهاد طلب أودفاع، كما هو الحال الآن في فلسطين، والعراق، وأفغانستان، والشيشان، وكشمير، وجنوب الفلبين، وغيرها من البلاد المغصوبة.
2. أن يمارس ذلك مسلم يبتغي بذلك النكاية بالعدو وإرهابهم.
3. أن يبتغي بهذا العمل وجه الله عز وجل.
4. أن يغلب على ظنه النكاية بالكفار وإرهابهم.
5. أن لا يكون الدافع له اليأس والقنوط والتخلص من الحياة.[42]

---

[41] *Ibid.,* h. 212.

[42] Ali bin Nāyof al-Suhūd, *Mausū' al-Khiṭab wa al-Durūs, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, IX/126. Lihat juga Ali bin Nāyof al-Suḥud, *Mausū'ah al-Dīn al-Naṣṣīḥah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/127.

Pemaparan di atas dapat diajabarkan sebagai berikut:

Pertama, Bom bunuh yang diperbolehkan ditujukan kepada musuh Islam atau orang kafir yang sedang berperang terhadap Islam kaum muslimin, seperti yang terjadi di Irak, Afghanistan. Namun demikian tidak semua orang kafir dapat diperangi, karena orang kafir bermacam-macam, ada kafir *al-Muharibun,*[43] *al-Musta'minūn,*[44] *dzimmī,*[45] *kafir al-Mu'āhidūn.*[46] Dari sekian macam ini yang boleh dibunuh hanyalah *al-muharibun* yang mendeklarasikan perang terhadap Islam atau kaum muslimin.

Meskipun diperbolehkan membunuh orang kafir yang menyerang atau *al-muḥaribūn*, namun harus tetap menjaga prinsip-prinsip hubungan dengan kafir muharib diantaranya:

1. Dilarang mendahului memerangi mereka sebelum disampaikannya dakwah. Dilarang menipu dan menyiksa dalam peperangan.
2. Dilarang membunuh orang yang semestinya dibiarkan, yaitu orang-orang yang tidak ikut berperang, seperti: anak-anak, wanita, pendeta, dan para ahli ibadah yang berada di biara mereka juga orang tua yang tak mampu lagi berperang.
3. Dilarang merusak tanaman, membinasakan buah-buahan, membakar rumah tanpa diperlukan, meracuni air dan sejenisnya.[47]

[43] *Al-Muḥāribūn* adalah orang kafir yang memerangai kaum muslimin

[44] *Al-Musta'minūn* adalah orang yang masuk ke dalam negara lain dengan izin masuk(al-aman),baik ia muslim atau kafir harb

[45] Secara istilah, dzimmi (bahasa Arab: ذمي, majemuk: أهل الذمة, ahlul dzimmah, "orang-orang dzimmah") adalah orang non-Muslim merdeka yang hidup dalam negara Islam, sebagai balasan karena membayar pajak perorangan, menerima perlindungan dan keamanan

[46] *Kafir al-Mu'āhidūn* yaitu orang-orang kafir yang mengikat perjanjian dengan kaum muslimin.

[47] Lihat Muhammad Abror, *Akhlak terhadap Non Muslim*, http://ayo-tarbiyah. blogspot.com/2009/11/akhlak-terhadap-non-muslim.html. diunduh 29 Juni 2010.

Jadi tidak semua orang kafir boleh dibunuh. Bahkan dalam sebuah hadits riwayat Imam Bukhrii:

حدّثنا قيسُ بنُ حفصٍ حدَّثَنا عبدُ الواحدِ حدَّثنا الحسنُ بن عمرو حدَّثَنا مجاهدٌ عن عبدِ اللهِ بنِ عمرو رضيَ اللهُ عنهما عنِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: مَن قَتَلَ مُعاهِداً لم يرِحْ رائحةَ الجنة، وإِنَّ ريحَها توجَدُ من مَسيرةِ أربعين عاما.[48]

«Diriwayatkan dari Qais bin Hafsh riwayat dari Abdul Wahid riwayat dari Hasan bin Amr riwayat dari Mujahid dari Abdullah bin Amr RA, dari Rasulullah saw bersabda: Barang siapa membunuh kafir mūahid (orang kafir yang mempunyai perjanjian dengan kaum muslimin) maka ia tidak akan menemui aroma surga, sesungguhnya aroma surga itu dapat ditemukan dengan menempuh perjalanan selama empat puluh tahun. (HR. Al-Bukhari)

Kedua, bom bunuh diri yang dilakukan diyakini akan menimbulkan ketakutan kepada musuh Islam. *Ketiga,* bom bunuh diri dilakukan dengan ikhlas hanya untuk mengharap ridha Allah swt. dengan ikhlas dan hanya bertujuan menggapai ridho Allah dan meneggakkan kalimat dan syariat-Nya dengan niat jihad. Ikhlas merupakan syarat pokok sahnya sebuah amal, temasuk jihad.[49] *Keempat,* pelaku bom bunuh diri bukan orang yang sedang putus asa yang ingin mengakhiri hidupnya.

Salmān bin Fahd al-'Audah menjelaskan syarat lain yang dia himpun dari berbagai pendapat ulama, yaitu:

1. أن يكون ذلك لإعلاء كلمة الله.
2. أن يغلب على الظن، أو يجزم، أن في ذلك نكاية بالعدو، بقتل أو جرح أو هزيمة، أوتجريءٍ للمسلمين عليهم، أوإضعاف نفوسهم حين يرون أن هذا فعل واحد فكيف

[48] Imam al-Bukhārī, *Shaḥīh al-Bukhārī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, Hadis Nomor2930 dan 3097.

[49] Dalam Kitab al-Mughni sebagaimana dinukil Wahbah al-Zuḥalī dalam kitab *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* VIII/7 disebutkan, secara garis besar syarat jihad ada tujuh, yaitu Islam, baligh, berakal, merdeka, laki-laki, selamat dari bahaya dan mempunyai bekal. Syarat selamat dari hal yang membahayakan menyiratkan bahwa tidak diperbolehkannya bom bunuh diri, karena membahayakan pelakunya. (Wahbah al-Zuḥalī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, [Suriyah: Dār al-Fikr, 2005, VIII/7).

بالجماعة. وهذا التقدير -بحصول النكاية وإلحاق الضرر بالعدو المحارب- لا يمكن أن يوكل لآحاد الناس وأفرادهم، خصوصاً في مثل أحوال الناس اليوم، بل لابد أن يكون صادراً عن أهل الخبرة والدراية والمعرفة بالأحوال العسكرية والسياسية من أهل الإسلام وحماته وأوليائه، فإن مراعاة التوقيت واستحضار الأبعاد السياسية والإعلامية مما لايمكن تجاهله أو إغفاله.

3. أن يكون هذا ضد كفار أعلنوا الحرب على المسلمين، فإن الكفار أنواع، منهم المحاربون، ومنهم المسالمون، ومنهم المستأمنون، ومنهم الذميون، ومنهم المعاهدون، وليس الكفر مبيحاً لقتلهم بإطلاق، بل ورد في الحديث الصحيح كما في البخاري (2930) عن عبدالله بن عمرو عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة ، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاما) ورواه النسائي وأحمد وابن ماجه وغيرهم. والأصل إجراء عقود المسلمين على الصحة وعدم التأويل فيها؛ لأن هذا يفضي إلى الفوضى والفساد العريض.

4. أن يكون هذا في بلادهم -إن كانت في حال حرب مع المسلمين-، أوفي بلادٍ دخلوها وتملكوها وحكموها وأراد المسلمون مقاومتهم وطردهم منها، فاليهود في فلسطين، والروس في الشيشان، ممن يمكن تنفيذ هذه العمليات ضدهم بشروطها المذكورة. ومن التضليل والتحيز في المصطلح أن يسمى هذا « إرهاباً « إذا كنا سنجاري الصيغة العالمية في إدانته، أما إذا صح لنا تقسيم الإرهاب إلى: إرهاب مذموم، وإرهاب محمود، فهذا ممكن، وليكن الدفاع عن الأوطان، والأعراض، والأديان، من الإرهاب المحمود «تُرْهِبُون به عدوَّ الله وعدوَّكم « والمسألة بكل حال هي مسألة مصطلح .

5. أن تكون بإذن الأبوين؛ لأنه إذا اشترط إذن الأبوين في الجهاد بعامته، فإذنهما في هذا من باب أولى، والأظهر أنه إذا استأذن والديه للجهاد فأذنا له، فهذا يكفي، ولا يشترط الإذن الخاص، والله أعلم.[50]

Paparan di atas maksudnya adalah bahwa persyaratan bom bunuh diri yang diperbolehkan adalah:

1. Bom bunuh diri dilakukan hanya bertujuan untuk menegakkan agama Allah;

[50] Salmān bin Fahd al-'Audah, *Maqalāt al-Syaikh Salmān bin Fahd al-'Audah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, III/8. Baca juga Anonim, *al-Fatāwā al-Nadiyah, fī al-'Amaliyāt al-Istisyhādiyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/30.

2. Bom bunuh diri diyakini akan melukai, menimbulkan ketakutan bagi musuh, dan melemahkan musuh;
3. Bom bunuh yang diperbolehkan ditujukan kepada musuh Islam atau orang kafir yang telah mendeklarasikan beperang terhadap Islam kaum muslimin;
4. Bom bunuh diri dilakukan di wilayah kaum muslimin yang telah direbut dan dikuasai musuh. Bom bunuh diri dilakukan dengan tujuan untuk melakukan perlawanan dan merebut wilayah tersebut.[51] Melihat syarat ini, maka bom bunuh diri yang dilakukan di luar daerah perang atau daerah yang sedang dikuasai musuh dengan maksud untuk mempertahankan atau merebut wilayah tersebut maka tidak dibenarkan menurut syara' atau hukum Islam dan tidak dikategorikan jihad. Apalagi dilakukan diwilayah umat Islam yang banyak didiami oleh masyarakat sipil serta dilakukan dalam kondisi damai, maka dikategorikan sebagai tindakan teror, karena membunuh pihak-pihak yang tidak bersalah dan mengusik perdamaian suatu wilayah.
5. pelaku bom bunuh diri harus mendapatkan izin dari kedua orangtuanya. Izin dari kedua orangtua merupakan syarat umum dalam jihad.

Selain persayaratan di atas, ada persayaratan lain yang harus dipenuhi agar bom bunuh diri diperbolehkan, persyaratan tersebut adalah:

1. Bom bunuh diri harus dilakukan dengan perhitungan dan pertimbangan yang matang. Hal ini dilakukan agar bom bunuh diri benar-benar efektif dan mencapai sasaran membunuh musuh yang sedang menyerang dan tidak salah sasaran memakan korban rakyat sipil yang tidak terlibat perang. Pertimbangan yang matang ini tidak mungkin

---

[51] Hamid bin Abdillah, *Hukmu al-'Amaliyat al-Istisyhadiyah,* dimuat di http://mojahedoon.org/ news/ showTopic .php? topicid=663. Diunduh 15 Mei 2006.

dapat terpenuhi tanpa ada arahan dan bimbingan pakar atau ahli strategi perang.

2. Seorang yang hendak melakukan bom bunuh diri harus meminta arahan komando dari panglima perang.[52] Bom bunuh diri tidak boleh dilakukan atas inisiatif sendiri dan harus dengan pertimbangan yang benar-benar matang. Karena tanpa adanya komando dan perintah hanya akan menimbulkan efek destruktif. Seorang mujahid harus benar-benar mengetahui strategi perang. Dalam hal ini Rasyīd Riḍā dalam tafsir al-Manār mengatakan:

" ويدخل في النهي: الدخول في الحرب بغير علم بالطرق الحربية، التي يعرفها العدو، كما يدخل فيه كل مخاطرة غير مشروعة، بأن تكون لاتباع الهوى لا لنصر الحق وتأييده «.[53]

"Dalam hal jihad, diantara yang dilarang adalah memasuki medan perang tanpa mengetahui ilmu dan metode berjihad secara mendalam, ini sama saja masuk medan yang membahayakan karena hanya mengikuti hawa nafsu dan bukan untuk menegakkan kebenaran."

Jadi apabila bom bunuh diri dimaksudkan untuk jihad dalam rangka mempertahankan diri atau membela Islam, maka harus didasari ilmu dan teori yang matang. Apabila tidak, maka ini sama saja menjatuhkan diri dalam kerusakan. Dan ini dilarang oleh Allah.[54]

Berdasarkan pemaparan di atas, maka dapat dimengerti bahwa aksi bom bunuh diri dapat dikategorikan yang diperbolehkan harus memenuhi syarat-syarat sebagaimana dijelaskan di atas. Apabila syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi, maka aksi bom bunuh tidak diperbolehkan. Sebagai contoh, apabila bom bunuh

---

[52] Imam Mustofa, "al-'Amaliyāt al-Istisyhādiyah fī Naẓri maqāṣid al-Syarī'ah, *Millah Jurnal Studi Agama,* (Yogyakarta: Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia), Vol. VI., No. 1 Agustus 2006, h. 140.

[53] Muhammad Rasyid Ridho, sebagaimana dikutip Hamid bin Abdillah, *Hukmu al-'Amaliyat al-Istisyhadiyah,* dimuat di http://mojahedoon.org/ news/ showTopic .php? topicid=663. Diunduh 15 Mei 2006.

[54] Allah berfirman dalam Surat Al-Baqarah ayat 195: *"Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan"*

diri dilakukan di Negara yang damai seperti di Indonesia yang tidak dalam keadaan perang karena dijajah musuh, dalam kondisi seperti ini apabila terjadi bom bunuh diri maka dikategorikan sebagai teror.

Menurut penulis syarat bahwa bom bunuh diri harus dilakukan di wilayah kaum muslimin yang telah dijajah atau direbut oleh musuh merupakan syarat pokok. Apabila syarat ini tidak dipenuhi, maka bom bunuh diri menjadi aksi teror yang mengatasnamakan agama. Hal ini berbeda dengan aksi bom bunuh diri yang dilakukan di daerah kaum muslimin yang memang dijajah oleh musuh. Bom bunuh diri semacam ini merupakan bentuk sebuah perlawanan terhadap kaum penjajah yang dapat dikategorikan jihad. Relevan dengan persyaratan ini, Yusuf Qardhawi membolehkan aksi bom bunuh diri di wilayahPalestina.

Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, praktik bom bunuh diri yang dilakukan kelompok-kelompok perlawanan Palestina untuk melawan pendudukan Zionis, tidak termasuk dalam bentuk teror yang dilarang dengan alasan apa pun, walaupun yang menjadi korban adalah penduduk sipil[55]

Bom bunuh diri yang dilakukan di daerah yang sedang tidak dijajah oleh musuh, maka tidak diperbolehkan dalam hukum Islam dan tidak bisa dikategorikan sebagai jihad. Meskipun yang menjadi sasaran aksi tersebut adalah warga Negara yang sedang menjajah Negara Islam atau berpenduduk muslim. Karena Islam melindungi hidup dan kehidupan manusia secara mutlak. Tujuan utama syariat Islam adalah untuk menegakkan *mashlahat* atau kemaslahatan dan meninggalkan *kemadhataran* atau hal-hal yang membahayakan. Al-Syāṭibī dalam karya monumentalnya *al-Muwafaqat* membagi *mashlahat* ini secara garis besar menjadi tiga tingkatan, dharuriyah (primer), hajiyah (skunder) dan tahsiniyah (tersier).[56] *Mashlahat* menurut al-Syātibī tidak jauh berbeda dengan

[55] Lebih lanjut baca Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqih Jihad,* (Alih bahasa Irfan Maulana Hakim, *et.all.*) Bandung: PT Mizan Pustaka, 2010, h. 898-900.

[56] Abu Isḥāq Al-Syāṭibī, *al-Muwafaqāt* ., II/7-9.

apa yang dirumuskan oleh Al-Ghazālī,[57] yaitu memelihara lima hal pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Berangkat dari konsep mashlahat di atas, dengan kewajiban menjaga agama jiwa, akal keturunan dan harta maka aksi bom bunuh diri tidak dapat dibenarkan, karena bertentangan dengan konsep mashlahat yang menjadi tujuan agama atau syariat Islam. Larangan membunuh sudah sangat jelas diterangkan oleh Allah swt dalam surat al-Maidah ayat 32:

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ
أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا
فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ
كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾

"Oleh Karena itu kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan Karena orang itu (membunuh) orang lain[58]atau bukan Karena membuat kerusakan dimuka bumi, Maka seakan-akan dia Telah membunuh manusia seluruhnya.[59] dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, Maka seolah-olah dia Telah memelihara kehidupan manusia semuanya. dan Sesungguhnya Telah datang kepada mereka rasul-rasul kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, Kemudian banyak diantara

[57] Al-Ghazalī, dalam *al-Mustaṣfa*, membagi maslahat menjadi tiga: (a) maslahat yang memiliki bukti tekstual, (b) maslahat yang ditolak oleh bukti tekstual, dan (c) maslahat yang tidak ada kejelasan apakah ia diakui atau dilarang oleh bukti tekstual. Maslahat yang pertama jelas valid dapat dijadikan dasar qiyas, dan yang kedua jelas terlarang. Sedangkan maslahat yang ketiga membutuhkan pertimbangan dan penilaian dari segi kekuatannya yang bersifat hirarkis: dlarurat, hajat, tahsinat, atau tazyinat. Ibn Khaldun menyebutkan bahwa kitab *al-Mustaṣfā* karya al-Ghazalī. dan kitab *al-Mu'tamad* karya Al-Bashri, memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap kitab-kitab ushul yang lahir setelahnya. Setelah itu, munculllah al-Rāzī dengan al-*Maḥsūl*-nya, yang memadukan kedua kitab tersebut dan kemudian mempengaruhi Al-Qarrāfi (684/1285), Ibn Hajib (646/1249), dan Ibn 'Abdussalam—tokoh yang sangat familiar bagi Syāṭibī dan, secara umum, ditentangnya. (Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy, h.* 156-157).

[58] Yakni: membunuh orang bukan Karena *qishaash*.

[59] Hukum ini bukanlah mengenai Bani Israil saja, tetapi juga mengenai manusia seluruhnya. Allah memandang bahwa membunuh seseorang itu adalah sebagai membunuh manusia seluruhnya, Karena orang seorang itu adalah anggota masyarakat dan Karena membunuh seseorang berarti juga membunuh keturunannya.

mereka sesudah itu[60] *sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi."*

Allah melarang membunuh manusia dengan menggunakan kata *al-nas* (manusia) yang berarti umum, tanpa melihat agama, ras suku dan identitas sosial lainnya. Ini menunjukkan betapa agama Islam melindungi nyawa manusia seseorang secara mutlak. Larangan membunuh diri sendiri mencakup juga larangan membunuh orang lain, sebab membunuh orang lain berarti membunuh diri sendiri, karena umat merupakan suatu kesatuan.[61]

E. Penutup

Berdasarkan uraian dan pemaparan di atas maka dapat disimpulkan bahwa aksi bom bunuh diri yang diperbolehkan dan dapat dikategorikan sebagai jihad apabila dilakukan sebagai aksi perlawanan terhadap penjajahan dan dilakukan di daerah yang sedang dijajah tersebut. Aksi bom bunuh diri setidaknya harus memenuhi syarat pokok sebagai berikut: *Pertama,* Bom bunuh yang bertujuan jihad ditujukan kepada musuh Islam atau orang kafir yang mendeklarasikan perang terhadap Islam kaum muslimin. *Kedua,* bom bunuh diri dilakukan di wilayah kaum muslimin yang telah direbut dan dikuasai musuh. *Ketiga,* bom bunuh diri harus dilakukan dengan perhitungan dan pertimbangan yang matang. *Keempat,* seorang yang hendak melakukan bom bunuh diri harus meminta arahan komando dari panglima perang. *Kelima,* pelaku bom bunuh diri harus mendapatkan izin dari kedua orangtuanya. *Keenam,* dengan ikhlas dan hanya bertujuan menggapai ridho Allah dan meneggakkan kalimat dan syariat-Nya dengan niat jihad. Apabila syarat ini tidak terpenuhi, maka amal tidak sah. Apabila syarat-syarat ini terpenuhi, maka aksi bom bunuh diri diperbolehkan, karena aksi tersebut bisa mendatangkan kemashlahatan. Namun, bila bom bunuh diri lakukan di daerah atau Negara damai yang tidak mengalami penjajahan oleh musuh, serta tidak memenuhi syarat di atas, maka aksi tersebut diharamkan dalam hukum Islam, karena bertentangan dengan mashlahat atau tujuan hukum Islam.

---

[60] Maksudnya sesudah kedatangan Rasul membawa keterangan yang nyata.

[61] Imam Mustofa, "Bom Bunuh Diri., h. 119.



HUKUM OPERASI *CAESAR* MENURUT FIKIH



A. Pendahuluan

Proses persalinan merupakan bagian yang sangat penting dan mendebarkan dalam kehidupan seorang ibu yang hamil. Pada dasarnya proses persalinan dapat berlangsung secara normal tanpa harus dengan melalui operasi pembedahan perut atau biasa disebut operasi *caesar*. Bahkan, pada umumnya seorang ibu yang hamil menginginkan proses persalinannya dapat berlangsung secara normal. Namun, terkadang ada faktor yang mendorong atau bahkan menuntut dilakukannya operasi *caesar* dalam proses persalinan.

Seiring dengan penemuan dan perkembangan teknologi dalam bidang medis, keberadaan dan kondisi bayi dapat diketahui, bahkan sejak usia kandungan masih dini. Bobot bayi, ukuran bayi, bahkan kondisi kesehatan dapat diketahui dengan menggunakan alat *Ultrasonography (USG).* Dengan adanya alat ini, maka dapat memberikan gambaran kepada bidan atau dokter, apakah ibu hamil dapat melangsungkan persalinan secara normal atau dengan cara operasi pembedahan *(caesar).* Bahkan, sang ibu atau keluarganya dapat menentukan tanggal tertentu untuk melakukan persalinan, selama hal itu memungkinkan.

Sejak tahun 1985, komunitas kesehatan internasional telah menyatakan operasi *caesar* berkembang antara 10% dan 15% setiap tahun. Sejak saat itu, operasi *caesar* telah menjadi semakin umum dilakukan, baik di negara maju maupun berkembang. Bila dilihat dari perspektif medis, operasi *caesar* dapat mencegah kematian ibu dan bayi secara efektif. Sebagaimana operasi lainnya, operasi *caesar* mempunyai risiko jangka pendek dan jangka panjang yang dapat bertahan bertahun-tahun yang dapat mempengaruhi kehamilan berikutnya. Resiko ini lebih tinggi bagi wanita yang mempunyai akses terbatas pada perawatan dan kesehatan.[1]

Secara medis operasi persalinan selama ini tidak menimbulkan masalah yang berarti. Namun, bukan berarti proses persalinan semacam ini tanpa menimbulkan masalah, bahkan dalam kasus tertentu bisa menibulkan rasa sakit yang berkepanjangan bagi si ibu. Begitu juga demikian, persalinan secara normal juga dapat menimbulkan masalah atau bahaya, baik bagi si bayi maupun bagi si ibu. Bahkan tidak sedikit kasus persalinan secara normal yang mengakibatkan kematian si ibu atau si bayi atau bahkan keduanya.

Kajian pada bab ini akan mengkaji operasi *caesar* dalam perspektif hukum Islam. Kajian mengenai hukum operasi *caesar* dalam perspektif fikih ini penting dipaparkan, karena akan menjadi pedoman bagi orang-orang yang masih ragu untuk melaksanakannya karena belum mengetahui hukum dan landasannya. Kajian ini diharapkan menjadi jawaban bagi para pihak yang masih ragu mengenai hukum persalinan yang dilakukan dengan cara operasi *caesar*. Kajian dalam bab ini menggunakan teori *maqashid syari'ah.*

---

[1] World Health Organization (WHO), *WHO Statemen on Caesarian Section Rates,* (Geneva: Department of Reproductive Health and Research World Health Organization, 2015), h. 1.

B. Mengenal Operasi *Caesar*

Menurut (Lia et al, 2010) sebagai mana yang dikutip oleh Isti Mulyawati, istilah *sectio caesarea* berasal dari bahasa latin caedere yang berarti memotong atau menyayat. Dalam ilmu obstetrik, istilah tersebut mengacu pada tindakan pembedahan yang bertujuan melahirkan bayi dengan membuka dinding perut dan rahim ibu.[2] Sementara menurut (Rujito, 2008) sebagaimana yang dikutip oleh Efi Savitri, *Operasi caesar* atau sering disebut dengan *sectio caesarea* adalah suatu cara melahirkan janin dengan membuat sayatan melalui dinding depan perut atau vagina, atau suatu histerotomia untuk melahirkan janin sehat dari dalam rahim.[3] Menurut (Akhmad, 2008), *Sectio caesarea* atau bedah sesar harus dipahami sebagai alternatif persalinan ketika jalan lahir normal tidak bisa lagi. Meskipun 90% persalinan termasuk kategori normal atau tanpa komplikasi persalinan, namun masih banyak ibu-ibu memilih jalan operasi *sectio caesarea* dalam persalinannya. Apapun yang menjadi kesulitan persalinan, penanganan selalu berpegang teguh pada prioritas keselamatan ibu dan bayi.[4]

Operasi sesar atau dalam bahasa inggris disebut *caesarean section* atau *cesarean section* (Inggris-Amerika), disebut juga dengan seksio sesarea (disingkat dengan SC) adalah proses persalinan dengan melalui pembedahan di mana irisan dilakukan di perut ibu (laparatomi) dan rahim (histerotomi) untuk mengeluarkan bayi. Bedah *caesar* umumnya dilakukan ketika proses persalinan normal melalui vagina tidak memungkinkan karena berisiko kepada komplikasi medis lainnya. Sebuah prosedur persalinan

---

[2] Isti Mulyawati, Mahalul Azam, Dina Nur Anggraini Ningrum, "Faktor-Faktor Yang Berhubungan Dengan Tindakan Persalinan Melalui Operasi Sectio Caesarea" Dalam KEMAS; Jurnal Kesehatan Masyarakat No. 7 (1) 2011; Diterbitkan Oleh Universitas Negeri Semarang, 2011, h. 16.

[3] Efi Savitri, "Penatalaksanaan Terapi Latihan Pada Kasus Post Operasi *Sectio Caesarea* Karena Plasenta *Previa* Di Rsud Dr. Moewardi Surakarta", Dalam Karya Tulis Ilmiah; Program Studi Fisioterapi Fakultas Ilmu Kesehatan Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2014, h. 5.

[4] Isti Mulyawati, Mahalul Azam, Dina Nur Anggraini Ningrum, "Faktor-Faktor ., h. 21.

dengan pembedahan umumnya dilakukan oleh tim dokter yang beranggotakan spesialis kandungan, anak, anastesi serta bidan.[5]

Operasi *caesar* adalah salah satu prosedur pembedahan yang sering dilakukan dengan pendekatan ilmu medis, khususnya bedah kandungan. Tujuan operasi *caesar* pada masa lalu adalah untuk mengeluarkan bayi dari dalam janin ibu baik dalam kondisi mati maupun setelah mati. Pada periode awal abad pertengahan, operasi *caesar* dilakukan oleh bidan atau pendeta murni dalam konteks agama. Penarikan operasi dari otoritas keagamaan pada waktu *renaissances* menyebabkan munculnya operasi *caesar* sebagai prosedur medis.[6]

Operasi *caesar* dilakukan bila persalinan secara normal tidak dapat dilakukan dengan beberapa alasan medis. Alasan medis tersebut berdasar analisa dokter kandungan dan operasi akan dilakukan bila mendapat persetujuan pihak ibu yang akan melakukan persalinan dan atau keluarganya.[7] Operasi *caesar* biasanya dilakukan pada wanita muda atau wanita sehat karena operasi ini mempunyai efek jangka pendek dan jangka panjang bagi sang ibu.[8] Karena adanya risiko inilah aka diperlukan persetujuan dari pihak pasien dan keluarganya.

WHO melakukan dua penelitian yang berusaha menemukan tingkat sesar yang ideal di negara atau populasi tertentu, dan analisis tingkat negara di seluruh dunia dengan menggunakan data terbaru yang tersedia. Berdasarkan data yang tersedia ini, dan metode yang diterima secara internasional untuk

---

[5] https://id.wikipedia.org/wiki/Bedah_sesar, diakses pada 16 Agustus 2017.

[6] Ado G. Geidam, *et.all,* "Rising Trend and Indications of Caesarean Section at the University of Maiduguri Teaching Hospital, Nigeria", *Annals of African Medicine,* Vol. 8, No. 2 (April-Juni), 2009 (127-132), h. 128.

[7] Tena Koutou *et.all, Caesarian Section,* (Auckland Ddistrict Heat: National Women Health, 2014), h. 2.

[8] Anna J. M. Aabakke, "*Surgical techniques for caesarean section Short-and long-term consequences*", Disertasi pada FAKULTAS Kesehatan dan Medikal Science Universitas Copenghagen, 2014, h. iv.

menilai bukti dengan teknik analisis yang paling tepat, WHO menyimpulkan bahwa:

1. Operasi *caesar* efektif dalam menyelamatkan kehidupan ibu dan bayi, namun operasi dapa dilakukan bila memenuhi alasan medis;
2. Pada tingkat populasi, tingkat sesar 10% lebih tinggi tidak terkait dengan penurunan angka kematian ibu dan bayi;
3. Operasi *caesar* dapat menyebabkan komplikasi, kecacatan signifikan dan kadang-kadang permanen, bahkan dapat menyebabkan kematian, terutama pada rangkaian operasi yang tidak memenuhi standar, prosedur, fasilitas dan dokter yang memadai. Oleh karena itu, opreasi *caesar* harus dilakukan bila kondisi memungkinkan dan hanya dilakukan bila diperlukan secara medis;
4. Setiap usaha harus dilakukan untuk memberikan pelayanan operasi *caesar* kepada wanita yang membutuhkan;
5. Efek operasi *caesar* bagi kesehatan fisik dan mental, baik pada si ibu maupun si bayi masih belum jelas. Oleh karena itu, diperlukan penelitian lebih lanjut untuk memahami efek kesehatan dari operasi *caesar*.[9]

Berdasarkan paparan di atas, pada dasarnya operasi *caesar* memiliki efek yang perlu dipertimbangkan oleh para pihak yang akan melakukannya. Operasi *caesar* perlu dilakukan bila:

1. Plasenta menghalangi serviks (masuk ke rahim) sehingga bayi tidak bisa ke arah vagina, kasus semacam ini disebut plasenta praevia.
2. Terdapat infeksi aktif di jalan lahir seperti herpes genital saat persalinan
3. Ada komplikasi kehamilan seperti pre-eklampsia atau kondisi medis serius lainnya
4. Ibu yang akan melakukan persalinan pernah menjalani operasi *caesar* sebelumnya dan kelahiran vaginal berikutnya dipertimbangkan tidak aman

---

[9] World Health Organization (WHO), *WHO Statemen* ., h. 1.

5. Ibu yang akan melangsungkan persalinan pernah menjalani operasi besar sebelumnya ke rahim atau memiliki kelainan rahim
6. Pembatasan awal dan prematuritas bayi Anda
7. Bayi berada dalam posisi melintang (berbaring miring), atau posisi tidak baik lainnya dan tidak mampu dilahirkan secara normal
8. Bayi terlalu besar untuk bergerak melalui jalan lahir secara normal.[10]

Untuk melakukan operasi *caesar*, pasien dianestasi atau dibius. Ada dua jenis anestesi dalam operasi *caesar*, yaitu anestesi regional atau lokal dan anestasi umum. Anestasi regional yaitu Operasi dilakukan saat si yang akan dioperasi dalam keadaan terjaga atau tertidur. Sementara pada anestesi umum orang yang dioperasi dalam keadaan tidak sadar.

Sementara itu, jenis operasi sesar ada tiga, yaitu: [11]

Pertama, Traditional Cesarian Section atau jenis klasik yaitu dengan melakukan sayatan vertikal sehingga memungkinkan ruangan yang lebih besar untuk jalan keluar bayi. Akan tetapi jenis ini sudah sangat jarang dilakukan hari ini karena sangat berisiko terhadap terjadinya komplikasi. Bekas luka vertikal sering melebar dan menjadi tidak enak dipandang, terutama pada kehamilan berikutnya. *Hernia insisional* juga menjadi masalah dengan sayatan vertikal dan hampir tidak pernah terjadi dengan sayatan melintang rendah. Maka, Insisi transversal rendah tidak hanya lebih kuat dan lebih nyaman daripada sayatan vertikal, namun bekas luka juga terlihat lebih baik.

Kedua, Lower Urterin Segment Cesarian Section, yaitu operasi sesar dengan sayatan mendatar di bagian atas dari kandung kemih sangat umum dilakukan pada masa sekarang ini. Metode

---

[10] Tena Koutou *et.all, Caesarian Sectio.*, h. 1-2.

[11] Robert D. Dyson, "Cesarean Delivery: Surgical Techniques– The Fifteen Minute Cesarean Section", Book Chapter, (Rijeka, Croatia: INTECH, 2012), h. 59- 61.

ini meminimalkan risiko terjadinya pendarahan dan cepat penyembuhannya. Operasi semacam ini lebih sederhana dan lebih cepat daripada sayatan vertikal atau melintang. Kadang-kadang, sayatan horizontal tidak selebar sayatan vertikal. Risiko operasi semacam ini lebih kecil dibanding sayatan vertikal.

Ketiga, Cesarian Hysterectomy, yaitu bedah *caesar* diikuti dengan pengangkatan rahim. Hal ini dilakukan dalam kasus-kasus dimana pendarahan yang sulit tertangani atau ketika plasenta tidak dapat dipisahkan dari rahim.

C. Penggunaan Teori Maṣlaḥah dalam Penentuan Hukum Operasi *Caesar*

Maṣlaḥah secara etimologi sejenis dengan kata manfaah, baik ukuran dan artinya. Kata *maṣlaḥah* merupakan *maṣdar* yang mengandung arti kata *al-ṣalaḥa* seperti kata manfa'ah yang mengandung arti *al-naf'.* Kata *maṣlaḥah* merupakan bentuk mufrad dari kata *maṣāliḥ*, sebagaimana diterangkan pengarang kitab *lisān al-'Arab* yaitu setiap sesuatu yang mengandung manfaat baik dengan cara mendatangkan sesuatu yang berguna maupun dengan menolak sesuatu yang membahayakan. Sedangkan secara terminologi *maṣlaḥah* yaitu manfaat yang menjadi tujuan Syari' untuk hamba-Nya. Manfat dalam arti suatu yang nikmat atau yang mendatangkan kenikmatan.[12]

Ada istilah lain, yaitu *maṣlaḥah mursalah* yang populer dengan istilah *al Istiṣlāh* atau *al Istidlāl al mursal.* Meskipun memiliki kesamaan yang mendasar, yaitu hendak mendapatkan kemashlahatan dengan keluarnya suatu hukum dari suatu perkara tertentu, dalam pendefenisian ketiga istilah itu tidak berbeda secara esensial. *Istiṣlāh* secara bahasa adalah menuntut suatu kemashlahatan *(ṭalabul al iṣlāh.* Sedangkan secara istilah, *istiṣlāh* didefinisikan

[12] Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1986), h. 23; lihat juga 'Izzuddīn 'Abdul 'Azīz, *Qawāid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām,* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyah: Beirut, Tt). h.7-8.

sebagai "suatu metode pengambilan hukum terhadap suatu peristiwa yang tidak memiliki dasar baik dari nash maupun ijma' ulama dengan tujuan untuk mewujudkan suatu kemaslahatan yang meyakinkan walaupun tidak ada jaminan tertentu dari syara'".[13]

Teori kemaslahatan (*istiṣlāh*) sendiri yang sering digunakan dalam ijtihad kontemporer, sebagaimana juga sering digunakan oleh kalangan Islam liberal kalau dikembalikan pada konsep *ḍawābiṭ maṣlaḥāt* yang dikemukakan Ramaḍān al-Būṭi harus memenuhi lima kriteria: 1) Memprioritaskan tujuan *syara'*; 2) Tidak bertentangan dengan Al-Quran; 3) Tidak bertentangan dengan al-Sunnah; 4) Tidak bertentangan dengan prinsip qiyas; 5) memperhatikan kemaslahatan yang lebih penting (besar).[14] Sedang al-Syatibi membatasi *ḍawābiṭ al-maṣlaḥah* (kriterium maslahah) menjadi dua. *Pertama*, maslahat itu bersifat mutlak dan tidak subyektif. *Kedua*, maslahat itu bersifat universal (*kulliyah*) dan tidak bertentangan dengan sebagian *juziyāt*-nya.[15]

Pembahasan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* secara khusus, sistematis dan jelas dilakukan oleh Imam al-Syāṭibī dalam kitabnya, a*l-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām.* Dalam kitab yang sangat terkenal ini ia menghabiskan lebih kurang sepertiga pembahasannya mengenai *maqāṣid al-syarī'ah.* Ia secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu, taklif dalam bidang hukum harus mengarah pada dan merealisasikan terwujudnya tujuan hukum tersebut.[16] Seperti halnya ulama sebelumnya, ia juga membagi urutan dan

---

[13] Lebih lengkap baca Abdul 'Azīz Abdul Raḥmān bin 'Ali Rabī'ah, *Adillatu al-Tasyrī': al-Mukhtalaf fi al-Ihtijāj bihā al-Qiyās: al-Istiḥsān, al-Istishlah, al-Istiṣḥāb*, (Jāmi'ah al-Imam bin Su'ūd al-Islāmī, tanpa penerbit, 1986), h. 221-222.

[14] Sa'id Ramaḍān al-Būṭī*, Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*., h. 142.

[15] Asmuni, "Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan *al-Maqsid* Menuju Ijtihad yang Dinamis", dikutip dari *www.yusdani.com*. diakses 21 Oktober 2007.

[16] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), II: 4

skala prioritas mashlahat menjadi tiga urutan peringkat, yaitu *al-ḍaruriyāt*, *al-ḥājiyāt* dan *al-taḥsīniyyāt*. Maslahat menurutnya tidak jauh berbeda dengan apa yang dirumuskan oleh Al-Ġazālī, yaitu memelihara lima hal pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[17] Segala bentuk upaya untuk memelihara kelima macam ini dipandang sebagai maslahat, dan merusaknya adalah mafsadat.[18]

1. *Maṣlaḥāt ḍaruriyyāt*, yaitu sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kehidupan manusia baik *dīniyyah* maupun *dunawiyyah*, dalam arti kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial (primer) bagi kehidupan manusia. Kebutuhan esensial ini adalah memelihara agama, jiwa akal, keturunan dan harta dalam batas jangan sampai terancamnya eksistensi kelima hal pokok tersebut. Tidak terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan itu akan mengakibatkan terancamnya eksistensi kelima hal pokok di atas.[19]
2. *Maṣlaḥāt al-ḥājiyyāt*, yaitu yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan bagi subjek hukum. Jadi Maslahat hajiyat ini tidak termasuk kebutuhan yang esensial. Jika maslahat ini tidak terpenuhi maka tidak akan menimbulkan kerusakan atau mengancam eksistensi manusia melainkan hanya akan menyebabkan kesulitan. Kelompok maslahat ini sangat erat kaitannya dengan keringanan (rukhshah) dalam ilmu fiqih.[20]
3. *Maṣlaḥāt taḥsīniyyāt*[21] merupakan maslahat yang menopang peningkatan martabat seseorang dalam masyarakat dan di hdapan Tuhannya, sesuai dengan kepatutan. Meninggalkan

[17] *Ibid.,* II: 5

[18] Amir Mu'allim, "Maqashid al-Syari'at: Fungsi dan Keduduknya dalam Penetapan Hukum" dalam Jurnal *al-Mawarid* Edisi VI Desember, 1997, h. 2.

[19] al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt.,* II: 7.

[20] *Ibid.,* II: 9.

[21] Untuk menyebut *maṣlaḥāt taḥsīniyyāt* ini, Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā menggunakan istilah *maṣlaḥāt al-takmīliyyāt,* (*al-Istiṣlāḥ wa al-Maṣāliḥ al-Mursalah,* [Damaskus: Dar al-Qalam, 1988], h. 39).

maslahat ini tidak akan mengancam eksistensi manusia atau menimbulkan kesulitan karena ia hanya bersifat sebagai pelengkap.[22]

Pada hakikatnya, baik maslahat *ḍaruriyyāt, ḥājiyyāt* maupun *tahsiniyyat* bertujuan untuk memelihara kelima hal pokok sebagaimana yang disebutkan di atas. Hanya peringkat pentingnya berbeda satu sama lain. Kebutuhan dalam kelompok pertama dapat dikatakan sebagai kebutuhan primer kalau kelima hal pokok itu diabaikan maka akan berakibat terancamnya keberadaan kelima hal pokok itu. Maslahat dalam kelompok kedua dapat disebut sebagai kebutuhan skunder. Artinya, jika kelima hal pokok dalam kelompok ini tidak dapat terpenuhi, tidak akan mengancam keberadaannya, melainkan akan mempersulit dan mempersempit kehidupan manusia. Sedangkan mashlahat dalam kelompok ketiga erat kaitannya untuk menjaga etika sesuai dengan kepatutan, dan tidak akan mempersulit, apalagi mengancam eksistensi kelima hal pokok itu. Dengan kata lain bahwa kebutuhan dalam kelompok ketiga lebih bersifat komplementer.[23]

Perjalanan maslahat di era modern, cenderung mengukuhkan maslahat sebagai metode yang menggusur kekakuan hukum Islam, dan mendukung hukum Islam yang bersifat adaptif terhadap perubahan. Oleh karenanya, maslahat sering kali menjadi nilai tanpa batas yang sering dibuat sebagai dasar argumentasi solusi hukum kontemporer. Bahkan di tangan Najmuddīn al-Tufi, maslahat dijadikan *hujjah* terkuat yang secara mandiri dapat dijadikan landasan hukum.[24]

Maslahah yang menjadi tujuan syariat *Islam (Maqāṣid al-Syarī'ah)* di sini dimaksudkan sebagai pisau analisa atau kacamata

[22] Al-Syathibi, *al-Muwafaqat.,*II: 9 (lihat juga Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah.*, h.119-120), (Hasbi Ash Shidiqy, *Falsafah Hukum Islam,* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), h.171-182).

[23] Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* (Yogyakarta: UII Press, 2004), h. 55-56.

[24] *Ensiklopedi Hukum Islam*, Abdul Azis Dahlan (ed), (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), h. 1147, Artikel "maslahat, al".

untuk membaca kenyataan dan fenomena yang terjadi di sekeliling kita.[25] Teori maslahat di atas penulis gunakan sebagai pisau analisa terhadap aksi bom bunuh diri. Aksi bom bunuh diri bisa saja membawa mashlahat dan dapat pula membawa kemadharatan (kerusakan). Teori ini akan memperjelas, kapan bom bunuh diri bisa dikatakan jihad yang membawa mashlahat dan kapan ia dikategorikan sebagai teror yang mengakibatkan kerusakan. Dengan demikian, maka secara otomatis akan mudah untuk menentukan hukum operasi *caesar*, apakah dia wajib, halal, mubah atau haram.

Operasi *caesar* dapat ditentukan hukumnya dengan berlandaskan teori *maqaṣid al-syarī'ah* sebagaimana yang dirumuskan al-Syāṭibī. Operasi *caesar* bisa dikatakan menempati posisi *ḥifẓ al-nafs* pada tingkatan *ḍaruriyyah* adalah ketika operasi tersebut dilakukan dalam rangka menyelamatkan nyawa seseorang yang akan melakukan persalinan dan juga menyelamatakan bayinya, atau untuk menyelamatkan salah satu, si ibu atau sang bayi. Apabila tanpa dilakukan operasi *caesar* akan menimbulkan kematian, baik terhadap si ibu atau sang bayi, maka tindakan operasi *caesar* harus dilakukan, maka hukumnya tidak hanya mubah, akan tetapi wajib, karena dalam rangka menjaga jiwa manusia. Hal semacam ini adalah *maqāṣid al-ḍaruriyyah.*

Operasi *caesar* bisa dikatakan menempati posisi *ḥifẓ al-nafs* pada tingkatan *hajiyyah* adalah ketika operasi tersebut dibutuhkan dalam rangka untuk menghindari bahaya yang tidak sampai mengancam jiwa si ibu yang melakukan persalinan atau mengancam jiwa sang bayi. Misalnya, apabila tidak dilakukan operasi akan terjadi cacat ringan atau bahkan cacat permanen pada sang bayi, atau menyebabkan trauma psikolgis pada si ibu yang melakukan persalinan. Operasi semacam ini hukumnya dianjurkan, karena dibutuhkan dalam rangka menjaga jiwa sang ibu agar tidak

---

[25] Yudian Wahyudi, *Ushulul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), h. 48.

mengalami trauma psikologis, atau menjaga sang bayi agar terhidar dari cacat. Namun demikian, ada persyaratan yang harus dipenuhi, operasi dianjurkan apabila efek yang akan ditimbulkan tidak lebih membahayakan dari bahaya yang dihindari dengan melakukan operasi, seperti rasa sakit dan nyeri yang berkepanjangan pada ibu yang dioperasi *caesar*, atau trauma psikologis yang lebih parah.

Operasi *caesar* bisa dikatakan menempati posisi *ḥifẓ al-nafs* pada tingkatan *taḥsīniyyah* adalah ketika operasi tersebut dibutuhkan dalam rangka untuk menjaga keindahan, misalnya agar sang ibu agar tetap bugar atau untuk menghindari dilakukannya penjahitan pada bibir vagina si ibu tersebut. Operasi semacam ini hukumnya boleh dilakukan dengan syarat yang melakukan adalah dokter perempuan dan dengan izin suami wanita yang melakukan persalinan tersebut. Namun demikian, bila dilakukan operasi *caesar* malah akan menimbulkan *maḍarat* yang lebih besar daripada manfaatnya, seperti timbulnya rasa sakit yang berkepanjangan atau trauma psikologis bagi si ibu yang dioperasi, maka operasi tidak boleh dilakukan.

D. Hukum Operasi *Caesar*

1. Kajian Hukum Operasi *Caesar*

Pada dasarnya, lazimnya orang yang akan melakukan persalinan menginginkan dengan cara normal. Namun demikian, dalam keadaan terntentu atau sebab lain, orang yang akan melahirkan terpaksa memilih untuk melakukan operasi *caesar*. Operasi *caesar* dari perspektif *maqasid syari'ah* secara garis besar dilakukan karena beberapa sebab, yaitu:

Pertama, operasi *caesar* dalam keadaan darurat *(Ḍaruriyyāt)*, yaitu operasi yang dilakukan karena untuk menjaga kelangsungan hidup sang ibu, janin atau kelangsungan hidup keduanya. Contoh operasi *caesar* semacam ini adalah operasi *caesar* yang dilakukan karena janin berada di luar rahim. Dalam kasus semacam ini biasanya bayi dipastikan akan meninggal, sementara si ibu akan

merasakan sakit yang luar biasa. Operasi dilakukan dalam rangka untuk menyelamatkan nyawa sang ibu. Contoh lain adalah operasi *caesar* yang dilakukan untuk menyelamatkan bayi yang masih hidup di dalam rahim saat sang ibu sudah meninggal, atau operasi yang dilakukan karena adanya rasa sangat sakit yang terjadi pada rahim.[26]

Operasi *caesar* dalam keadaan daruta sebagaimana dijelaskan di atas malah dianjurkan menurut syara' karena dalam rangka menjaga jiwa yang menjadi bagian tak terpisahkan dalam *maslahah dharuriyyah.* Tindakan dalam operasi dalam rangka menjaga jiwa yang diwajibkan dalam Islam.

Berdasarkan pemaparan di atas, maka operasi *caesar* sangat diajurkan untuk dilakukan demi menyelamatkan nyawa sang ibu atau menghindarkannya dari rasa sakit yang parah. Bahkan Ibnu Hazm berpendapat bahwa dalam keadaan semcam ini, dokter hukumnya wajib melakukan tindakan operasi. [27]

Ketika si ibu meninggal dunia, sementara bayi yang ada di dalam rahim masih hidup, karena telah berumur lebih dari enam bulan kandungan, maka juga wajib dilakukan operasi dalam rangka menyelamatkan di bayi. Apabila dokter mengetahui keadaan semacam ini, sementara ia tidak mau melakukan operasi dalam rangka menyelamatkan nyawa si bayi, maka ia dianggap telah membunuh manusia.[28]

Kedua, operasi *caesar* yang dilakukan karena memang dibutuhkan *(Hajiyat)* meskipun tidak dalam keadaan darurat. Operasi ini dilakukan apabia terjadi keadaan yang mendesa, seperti seorang ibu yang susah untuk melakukan melahirkan secara normal. Operasi diperlukan apabila dalam keadaan yang dapat membahayakan si ibu, si bayi atau membahayakan keduanya

[26] Fahd bin 'Abdullah al-Hazmī, *al-Wajīz fī Aḥkām al-Jirāḥah al-Ṭibbiyyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/6. Anonim, *Taqrīb Fiqh al-Ṭibb, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), I/48.

[27] Fahd bin 'Abdullah al-Hazmī, *al-Wajīz.*, I/ 6.

[28] *Ibid.*

bila persalinan dilakukan secara normal. Hal ini bisa terjadi karena beberapa sebab, seperti sempitnya tulang duduk atau panggul si ibu atau karena sebab lain yang menyebabkan kesakitan pada si ibu.

Berdasarkan keadaan di atas, apabila menurut analisa dokter perlu dilakukan operasi untuk menghindari rasa sakit atau nyeri yang berlebihan maka hukumnya boleh dioperasi. Operasi *caesar* boleh dilakukan bila si ibu melakukan persalinan secara normal akan menimbulkan rasa sakit yang tidak sanggup ia tanggung atau ada efek sakit pasca melahirkan yang susah diobati. Artinya operasi boleh dilakukan dengan syarat harus ada "hajat" yang mendesak untuk dilakukan operasi untuk menghindari sakit atau bahaya yang akan menimpa si ibu atau bayinya.[29]

Berkaitan dengan hukum operasi *caesar* ini, ada permasalahan yang diperdebatan di kalangan ulama, yaitu apabila seorang ibu yang telah meninggal dunia, sementara di dalam rahimnya terdapat bayi yang masih hidup. Pendapat **pertama** menyatakan bahwa apa bila di dalam rahim si ibu yang telah meninggal ada bayi, maka wajib hukumnya membedah perut si ibu apabila bayi tersebut masih hidup. Pendapat ini dikemukakan oleh kalangan Hanafiyah, Syafi'iyah dan sebagian Malikiyah dan Hanbaliyah. Argumentasi mereka adalah sebagai berikut:[30]

1. Firman Allah dalam surat al-Maidah ayat 32:

   مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا

   "Barangsiapa yang membunuh seseorang, bukan karena orang itu membunuh orang lain, atau bukan karena berbuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia. Barangsiapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan dia telah memelihara kehidupan semua manusia."

   Berdasarkan ayat di atas, maka membedah perut seorang ibu yang telah meninggal untuk mengeluarkan bayi

---

[29] Fahd bin 'Abdullah al-Hazmī, *al-Wajīz.*, I/7.

[30] Fahd bin 'Abdullah al-Hazmī, *al-Wajīz.,* I/18. Baca juga Anonim, *Taqrīb Fiqh.* , I/48-49.

yang masih hidup sama saja sebagai upaya untuk menjaga keberlangsungan hidup si bayi. Langkah ini masuk dalam kategori yang dimaksudkan oleh ayat di atas.

2. Memedah perut si ibu untuk mengeluarkan bayi yang masih hidup tidak mengurangi anggota tubuh si mayit dan hal ini hanya dilakukan dalam keadaan darurat dalam rangka menjaga kehidupan sang bayi;
3. Langkah pembedahan tersebut dalam rangka menjaga hak hidup si bayi yang harus didahulukan karena kehormatannya lebih utama dari pada si ibu yang telah meninggal;
4. Menjaga dan mempertahankan jiwa yang mulia adalah wajib, sementara dalam kasus ini, si bayi termasuk jiwa yang mulia, maka tindakan pembedahan dalam rangkan mempertahankan jiwa tersebut adalah wajib;

Pendapat **kedua** menyatakan bahwa tidak diperbolehkan membedah perut seseorang yang telah meninggal untuk mengeluarkan bayi. Pendapat ini dikemukakan oleh mayoritas dari kalangan Malikiyah dan Hanbaliyah. Argumentasi mereka adalah sebagai berikut:

1. Hadis riwayat 'Aisyah Ra. yang menyatakan bahwa Rasulullah pernah bersabda:

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا سَمِعَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ كَسْرَ عَظْمِ الْمَيِّتِ مَيِّتًا كَمَثَلِ كَسْرِهِ حَيًّا. يَعْنِي فِي الْإِثْمِ»[31]

"Dari 'Aisyah Ra, sesungguhnya ia mendengar Rasulullah Saw bersabda: sesugguhnya memecahkan tulang mayat itu sama halnya memecahkan tulang orang yang masih hidup. Maksudnya sama dosanya"

Berdasarkan hadis ini dapat dipahami bahwa tidak diperbolehkan memecahkan tulang mayit, karena tindakan ini sama saja memecahkan tulang orang yang masih hidup. Dari sini dapat dipahami bahwa membedah perut orang

[31] Abu Daud, *Sunan Abu Daud, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), V/116 dan Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad Ahmad, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*), XXXXIX/328.

yang telahmati hukumnya sama dengan membedah perut orang yang masih hidup.

Menurut al-Hazmi argumen berdasarkan hadis di atas dapat dipatahkan, karena pembedahan perut si ibu bukan tanpa tujuan yang dibenarkan oleh syara' tetpi karena tujuan untuk mempertahankan keberlangsungan jiwa yang dimuliakan, yaitu kehidupan si bayi yang ini menjadi tujuan syariatt (*hifzh al-Nafs).* Berdasarkan hal ini maka ada dua kerusakan yang akan terjadi yang saling bertentangan, pertama, bila dibedah akan merusak jasad si ibu, di sisi lain bila tidak dibedah akan menyebabkan kematian si bayi. Dalam kondisi seperti ini, maka harus di-*tarjih* dengan mengambil risiko yang paling ringan, atau memilih yang *madharat*-nya paling sedikit. Berdasarkan hal ini, maka madharat yang lebih kecil adalah membedah perut si ibu, karena hanya merusak sebagian tubuh si ibu. Sementara bila tidak di bedah akan menyebabkan *madharat* yang lebih besar, yaitu hinganya seluruh hidup si bayi.[32] Langkah ini perlu ditempuh dengan berpegang pada kaidah:

إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما[33]

"Apabila berkumpul dua mudharat (bahaya) dalam satu hukum maka dipilih yang lebih ringan mudharatnya"

2. Pembedahan perut si ibu dilarang karena hak itu merusak kehormatan seseorang yang telah jelas ada dalam rangka menyelamatkan bayi yang belum tentu masih hidup. Argumentasi ini dapat dipatahkan juga, karena untuk melihat kondisi si bayi masih hidup atau tidak, dapat dilakukan dengan cara konvensional, yaitu hitungan bulan, apabila kandungan berusia enam bulan atu lebih. Terlebih di era sekarang sangat mudah untuk mengetahui kondisi bayi yang ada di dalam rahim seseorang dengan teknologi

[32] Fahd bin 'Abdullah al-Hazmī *al-Wajīz*., I/6.

[33] Ibnu Nujaim, *al-Asybāh wa al-Naẓāir, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005),* I/176.

kedokteran modern, yaitu dengan cara USG. Dengan demikian, maka kondisi kehidupan si bayi yang ada di dalam rahim si ibu tidak berdasarkan prasangka semata, akan tetapi bisa dipastikan.

3. Pembedahan perut seorang ibu yang telah meninggal untuk mengeluarkan bayinya tidak diperkenankan, karena meskipun bayi tersebut berhasil dikeluarkan dalam keadaan hidup, maka kemungkinannya sangat kecil hidupnya akan berlangsung lama, karena tanpa sang ibu, umumnya bayi tidak akan hidup sempurna dan sangat rentan terhadap kematian. Argumentasi ini juga dapat dimentahkan, karena di era modern saat ini sangat mudah untuk menjamin nutrisi si bayi dengan tidak bergantung pada ibunya.

Penulis berpendapat bahwa operasi *caesar* yang bertujuan menyelamatkan bayi atau ibunya hukumnya boleh. Kebolehan ini selain menggunakan argument pendapat pertama di atas juga berlandaskan pada kaidah-kaidah berikut:

1. Kaidah ushuliyah:

الضَّرَرَ يُزَالُ[34]

"Suatu bahaya harus dihilangkan"

2. Kaidah ushuliyah:

الضَّرُورَاتِ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ[35]

"Keadaan darurat dapat menimbulkan diperbolehkannya suatu yang dilarang"

3. Kaidah ushuliyah:

إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ[36]

"Kondisi yang mendesak dapat menimbulkan dipensasi"

[34] Ibnu Nujaim, *al-Asybāh.,* I/105.

[35] Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqa, *Syarḥ al-Qawāid al-Fiqhiyyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/92.

[36] Muhammmad Abu 'Abdullah Badruddin al-Zarkasyī, *al-Mantsūr fi al-Qawāid, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* I/58.

Tiga kaidah di atas menunjukkan adanya dispensasi bagi seseorang dalam keadaan darurat. Diperbolehkan menghilangkan bahaya meskipun dengan hal yang dilarang. Dua kaidah yang pertama menunjukkan bahwa seseorang diberi dispensasi untuk melakukan suatu yang dilarang saat keadaan darurat. Sementara kaidah ketiga seseorang yang dalam keadaan mendesak, sehingga tidak dapat melakukan suatu secara normal sebagaimana biasanya, maka dia diberi keringanan atau dispensasi untuk melakukan suatu yang diperlukan, meskipun dalam keadaan normal hal tersebut dilarang.

4. Kaidah ushuliyah:

إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما[37]

"Apabila berkumpul dua mudharat (bahaya) dalam satu hukum maka dipilih yang lebih ringan mudharatnya"

Konteks dalil dari kaidah ini adalah bahwa mengambil organ tubuh seseorang adalah membahayakan, namun ada bahaya yang lebih besar yang ahrus dihilangkan, yaitu dengan cara melakukan transplantasi demi menyelamatkan jiwa orang lain. Dalam hal ini, transplantasi memang satu-satunya jalan untuk menyelamatkan jiwa orang tersebut. Oleh karena itu maka yang didahulukan adalah menyelamatkan jiwa.

5. Kaidah ushuliyah:

تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ[38]

"Hukum akan berubah sesuai dengan konteks zaman"

Pada masa lalu, sebelum ditemukan teknologi kedokteran, transplantasi akan membahayakn, karena belum ada alat yang memadai. Maka sebab itu transplantasi dilarang. Akan tetapi dengan perubahan zaman dan ditemukannya teknologi kedokteran yang canggih, maka transplantasi

---

[37] Ibnu Nujaim, *al-Asybāh.,* I/176.

[38] Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *Syarḥ al-Qawāid*., I/129.

tidak akan membahayakan lagi, karena dilakukan dengan peralatan yang memadai dan canggih, bahkan dapat menghilangkan rasa sakit bagi orang yang organ tubuhnya diambil. Maka saat ini transplantasi dihalalkan, karena tidak berbahaya dan demi untuk menyelamatkan jiwa atau menyembuhkan sakit yang menimpa seseorang.

6. Kaidah ushuliyah:

الْأُمُور بِمَقَاصِدِهَا[39]

"Sesuatu itu tergantung maksud dan tujuannya"

Berdasarkan kaidah di atas, maka dapat dipahami bahwa setiap sesuatu tergantung pada niat niat dan maksudnya. Maka melakukan operasi *caesar* hukumnya bisa variatif, tergantung pada niat dan tujuannya. Apabila niat dan tujuannya adalah untuk menyelamatkan jiwa si ibu atau bayinya maka diperbolehkan bahkan wajib, asalkan tidak menimbulkan *madharat* yang lebih besar bagi orang yang diambil organ tubuhnya. Apabila niat dan tujuannya untuk bergaya *style* atau memperindah anggota tubuh maka hukukmnya haram, mengingat oprasi *caesar* juga mengandung risiko.

2. Syarat-Syarat Umum Diperbolehkannya Tindakan Operasi Medis

Meskipun syarat-syarat yang akan dibahas ini berkaitan dengan operasi atau tindakan medis secara umum, namun, ada baiknya dipaparkan di sini. Tindakan operasi dalam dunia kedokteran diperbolehkan, hanya saja ada syarat-syarat yang harus dipenuhi. Syarat-syarat ini dinyatakan oleh ulama fiqih dan ada yang berasal dari hasil interpretasi nash. Secara umum, syarat diperbolehkannya tindakan operasi menurut fiqih ada delapan syarat, yaitu:

[39] *Ibnu Nujaim, al-Asybāh.,* I/9.

1. Operasi benar-benar mendesak dilakukan dalam pandangan syara'. Berkaitan dengan syarat ini, maka seorang pasien tidak boleh meminta dokter untuk mengoperasinya, begitu juga si dokter tidak boleh mewajibkan pasiennya untuk operasi tanpa ada tindakan yang mendesak yang dapat dibenarkan oleh syara'.
2. Pasien harus benar-benar membutuhkan tindakan operasi untuk menghindari rasa sakit atau kehilangan sebagian anggota badannya, atau bahkan untuk menyelamatkan jiwanya.
3. Adanya izin dari pasien atau walinya untuk diambil tindakan operasi. Meskipun si pasien merasakan sakit, apabila si pasien atau walinya tidak mengizinkan dilakukannya operasi, maka dokter tidak dibenarkan melakukan operasi.
4. Berkaitan dengan izin ini, ada syarat yang harus dipenuhi, yaitu:
   a. Izin harus berasal dari orang yang mempunyai kompetensi dan otoritas;
   b. Kompetensi orang yang memberikan izin harus jelas;
   c. Pemberian izin tidak karena paksaan;
   d. Pernyataan izin harus menyebutkan secara jelas tentang pemberian izin;
   e. Redaksi pernyataan pemberian izin harus jelas, menggunakan makna *hakiki*, bukan *majazi;*
   f. Tindakan operasi yang diberikan izin merupakan operasi yang dibenarkan dan diizinkan secara syara'.
5. Dokter yang akan melaksanakan operasi harus mempunyai kompetensi dan akapabilitas. Sang dokter tidak hanya disyaratkan mempunyai keilmuan yang mumpuni dalam bidang ilmu kedokteran, akan tetapi juga harus mempunyai pengalaman yang cukup terkait dengan profesi yang ia sandang, terutama dalam penanganan penyakit tertentu.
6. Operasi yang akan dilaksanakan harus berdasarkan analisa yang matang yang dilakukan oleh dokter yang ahli di

bidangnya, sehingga kemungkinan besar operasi akan berhasil. Bila berdasarkan analisa ternyata tindakan operasi tidak akan membawa kebaikan bagi pasien, maka secara syara' tidak diperbolehkan dilakukan operasi. Begitu juga, tidak boleh melakukan tindakan operasi tanpa adanya analisa yang matang yang malah akan merugikan pasien atau bahkan mengancam jiwanya.

7. Tidak ditemukan cara atau obat lain yang dapat menyembuhkan penyakit pasien kecuali tindakan operasi, artinya operasi merupakan jalan terakhir sebagai usaha untuk menyembuhkan penyakit si pasien. Apabila masih ada cara lain yang dapat ditempuh untuk menyembuhkan pasien dari penyakitnya selain tindakan operasi, maka tindakan operasi tidak diperbolehkan secara syara'.
8. Tindakan operasi harus mendatangkan kemaslahatan, karena disyariatkannya tindakan operasi apabila dapat menghilangkan kemadharatan dan mendatangkan kemaslahatan. Maslahat dalam konteks ini adalah tidak lepas dari unsur untuk memelihara jiwa, akal dan kemaslahatan lain yang masuk dalam *maqashid al-Syari'ah.* Berdasarkan analisa para dokter atau ahli, operasi tidak menyebabkan bahaya yang lebih besar daripada sakit yang sedang dirasakan oleh pasien[40]

E. Penutup

Operasi *caesar* sebagai tindakan medis pada dasarnya belum ditentukan secara pasti dalam kajian fiqih. Namun demikian, seiring dengan perkembangan, kajian hukum mengenai operasi ini telah banyak dilakukan. Berdasarkan pemaparan pada sub-bab sebelumnya dapat dipahami bahwa hukum operasi *caesar* bersifat kondisional, namun hukum dasarnya adalah haram mengingat operasi ini juga mengandung risiko yang aterkadang membahayakan kelangsungan hidup orang yang dioperasi

[40] Fahd bin 'Abdullah al-Hazmi, *al-Wajiz* ., I/ 2-4.

Ada kalanya operasi *caesar* hukumnya wajib, bila ada alasan yang urgen, seperti untuk menyelamatkan jiwa ibu yang melakukan persalinan atau menyelematkan jiwa si bayi atau menyelamatkan jiwa keduanya. Operasi semcam ini adalah operasi pada tataran *ḍaruriyyah.* Sementara pada tataran *ḥājiyah*, yaitu saat operasi dipandang sebagai kebutuhan mendesak dalam rangka menghindari hal-hal yang dapat mengganggu kesehatan si ibu atau si bayi, namun tidak sampai mengancam nyawa mereka. Operasi semcam ini memang dibutuhkan dan hukumnya adalah boleh. Namun demikian, tindakanoperasi *caesar*, baim pada tataran ḍaruriyyah maupun *ḥājiyah* tetap harus memenuhi berbagai persayaratan sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

PERLINDUNGAN DAN PELANGGARAN HAK KEKAYAAN INTELEKTUAL DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

A. Pendahuluan

Diskursus mengenai Hak Kekayaan Intelektual (HKI) pada dasarnya bukan hal baru, terlebih perlindungan terhadap hak semacam ini sudah ada sejak lama dan telah diundangkan. Pada tahun 1709 Inggris telah mengesahkan undang-undang terhadap hak kekayaan intelektual, yaitu perlindungan terhadap hak pengarang.[1] Di era modern seperti saat ini, dimana perkembangan peradaban semakin pesat, makna dan cakupan hak kekayaan intelektual semakin luas, berbagai negara juga telah mempunyai aturan perundang-undangan yang melindunginya.

Kekayaan atau aset berupa karya-karya yang dihasilkan dari pemikiran atau kecerdasan manusia mempunyai nilai atau manfaat ekonomi bagi kehidupan manusia, sehingga dapat dianggap sebagai aset komersial. Karya-karya yang dilahirkan atau dihasilkan atas kemampuan intelektual manusia baik melalui curahan tenaga, pikiran dan daya cipta, rasa serta karsanya sudah sewajarnya diamankan dengan menumbuhkembangkan sistem perlindungan hukum atas kekayaan tersebut yang dikenal sebagai sistem Hak Kekayaan

[1] Anonim, *al-Mausū'ah al-'Arabiyyah al-'Alamiyyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-S̄ān̄ī, 2005),* h. 4.

Intelektual (HKI). HKI merupakan cara melindungi kekayaan intelektual dengan menggunakan instrumen-instrumen hukum yang ada, yakni Hak Cipta, Paten, Merek dan Indikasi Geografis, Rahasia Dagang, Desain Industri, Desain Tata Letak Sirkuit Terpadu, dan Perlindungan Varietas Tanaman.[2] Karena mempunyai nilai ekonomis yang signifikan, maka kekayaan intelektual mendapatkan perhatian dan perlindungan yang memadai.

Hak kekayaan intelektual di Indonesia mendapatkan perhatian dan perlindungan yang signifikan dalam peraturan perundang-undangan. Semua jenis kekayaan intelektual dilindungi, sanksi atas pelanggaran atas hak tersebut diatur secara komprehensif dan rigid.

Hak dalam Islam juga mendapatkan perhatian serius. Bukan hanya itu, Islam juga memberikan jaminan dan perlindungan terhadap hak. Banyak ayat dan hadis yang menegaskan dan mengisyaratkan perlindungan terhadap hak. Namun demikian, konsep hak dalam fikih selama ini masih berkutat pada hak kebendaan yang bersifat materiil. Kajian mengenai hak non-materiil masih tergolong baru. Kajian dalam muktamar fiqih mengenai hak kekayaan intelektual juga baru muncul pada tahun 1988. Sementara kajian hak kekayaan intelektual di kalangan intelektual muslim juga belum terlalu banyak. Beberapa intelektual yang mengkaji hak kekayaan intelektual perspektif Islam, khususnya fikih antara lain Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, Fatḥī al-Durainī, 'Alī al-Khafii, Wahbah al-Zuhaili. Begitu juga, dalam konteks Indonesia, kajian fikih HKI juga masih tergholong baru. Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan fatwa perlindungan terhadap HKI baru tahun 2003 dan 2005.

Kajian pada bagian ini akan menjelaskan Hak Kekayaan Intelektual (HKI) dalam perspektif Islam. Kajian ini setidaknya dibagi menjadi lima bagian, yaitu, pendahuluan, Konsep Hak

---

[2] Krisnani Setyowati, *Hak Kekayaan Intelktua dan Tantangan Implementasinya di Perguruan Tinggi,* (Bogor: Kantor Hak Kekayaan Intelektual Institut Pertanian Bogor, 2005), h. 1.

Kekayaan Intelektual (HKI), konsep hak dalam Islam, perlindungan hak dan pelanggaran HKI dalam perspektif hukum Islam. Kajian ini untuk menegaskan posisi hukum Islam terhadap hak kekayaan intelektual yang merupakan hak non-materil. Kajian ini diharapkan dapat menjawab keraguan atau kebingungan pihak yang masih belum mengetahui secara jelas konsep HKI, perlindungan hak dalam Islam dan hukum pelanggaran HKI menurut fikih.

B. Hak Kekayaan Intelektual (HKI)

1. Definisi

Kekayaan intelektual semakin mendapatkan perhatian yang serius seiring dengan perkembangan laju teknologi, inovasi ilmiah dan medis yang saat ini terjadi. Selain itu, perubahan di global lingkungan ekonomi telah mempengaruhi perkembangan model bisnis di mana hak kekayaan intelektual menjadi elemen sentral untuk menetapkan nilai dan potensi pertumbuhan. Kekayaan intelektual telah tumbuh menjadi salah satu bidang terbesar dan paling cepat berkembang di dunia hukum sehingga mengharuskan adanya profesional HKI yang mumpuni dalam penguasaan HKI.[3]

Hak Kekayaan Intelektual (HKI) adalah seperangkat hak yang terkait dengan kreasi dari pikiran manusia. Jika ada seseorang membuat sesuatu, menciptakan produk; menulis sebuah program, lirik lagu, dan sebagainya, maka orang tersebut terlibat dalam proses penciptaan kekayaan intelektual, yang seperti properti lainnya yang bisa dijual, lisensi, hadiah, atau manfaat lainnya yang menguntungkan secara ekonomis dari penciptaan. HKI meliputi sastra, seni dan ilmiah bekerja; pertunjukan melakukan seniman, rekaman suara, dan siaran; penemuan di semua bidang usaha manusia; penemuan ilmiah; industri desain; merek dagang, merek layanan, dan nama komersial dan sebutan; perlindungan

[3] The Institut of Company Secretaries of India, *Professional Programme Intellectual Property Rights-Law and Practice,* (New Delhi: The Institut of Company Secretaries of India, 2014), h. iii.

terhadap persaingan tidak sehat; dan hak lainnya yang dihasilkan dari upaya intelektual.[4]

Kekayaan Intelektual atau Hak Kekayaan Intelektual (HKI)atau Hak Milik Intelektual adalah padanan kata yang biasa digunakan untuk *Intellectual Property Rights* (IPR) atau *Geistiges Eigentum*, dalam bahasa Jermannya. Istilah atau terminologi Hak Kekayaan Intelektual (HKI) digunakan untuk pertama kalinya pada tahun 1709. Adalah Fichte yang pada tahun 1793 mengatakan tentang hak milik dari si pencipta ada pada bukunya. Yang dimaksud dengan hak milik disini bukan buku sebagai benda, tetapi buku dalam pengertian isinya.Istilah HKI terdiri dari tiga kata kunci, yaitu Hak, Kekayaan, dan Intelektual. Kekayaan merupakan abstraksi yang dapat dimiliki, dialihkan, dibeli, maupun dijual.[5]

Secara sederhana kekayaan intelektual (KI) merupakan kekayaan yang timbul atau lahir dari kemampuan intelektual manusia. Karya-karya yang timbul atau lahir dari kemampuan intelektual manusia dapat berupa karya-karya di bidang teknologi, ilmu pengetahuan, seni dan sastra. Karya-karya tersebut dilahirkan atau dihasilkan atas kemampuan intelektual manusia melalui curahan waktu, tenaga, pikiran, daya cipta, rasa dan karsanya. Hal tersebut yang membedakan kekayaan intelektual dengan jenis kekayaan lain yang juga dapat dimiliki oleh manusia tetapi tidak dihasilkan oleh intelektualitas manusia. Sebagai contoh, kekayaan alam berupa tanah dan atau tumbuhan yang ada di alam merupakan ciptaan dari sang Pencipta. Meskipun tanah dan atau tumbuhan dapat dimiliki oleh manusia, tetapi keduanya bukanlah hasil karya intelektual manusia.[6]

Perbedaan yang paling mencolok antara kekayaan intelektual dan bentuk lain dari properti, adalah bahwa kekayaan

---

[4] Anirban Sarma *et. all., Intellectual Property Rights,* (Paris: United Nations, Educational, Scientific and Cultural Organization, 2015), h. 3.

[5] https://id.wikipedia.org/wiki/Kekayaan_intelektual, diakses pada 16 Agustus 2017.

[6] Krisnani Setyowati, *Hak Kekayaan.*, h. 1.

intelektual tidak berwujud, yaitu tidak dapat didefinisikan atau diidentifikasi oleh parameter fisik sendiri. HKI harus dinyatakan dalam beberapa cara untuk di-*protect*. Secara umum, meliputi empat jenis yang berbeda dari harta tak berwujud yaitu: paten, merek dagang, hak cipta, dan rahasia dagang, yang umum disebut sebagai "kekayaan intelektual." Namun, ruang lingkup dan definisi dari kekayaan intelektual terus berkembang dengan masuknya bentuk baru di bawah cakupan kekayaan intelektual. Bentuk baru tersebut antara lain, indikasi geografis, perlindungan varietas tanaman, perlindungan untuk semi-konduktor, sirkuit, dan informasi yang dirahasiakan yang berada di bawah payung kekayaan intelektual.[7]

2. Cakupan HKI

Kekayaan intelektual merupakan istilah yang mengacu pada kreasi dari pikiran manusia seperti penemuan, sastra dan karya seni, dan simbol, nama, gambar dan desain yang digunakan dalam perdagangan. Kekayaan intelektual dibagi menjadi dua kategori: kekayaan industri yang mencakup penemuan (paten), merek dagang, desain industri, dan indikasi geografis sumber; dan Hak Cipta, yang meliputi karya-karya sastra dan artistik seperti novel, puisi dan drama, film, karya musik, karya-karya artistik seperti gambar, lukisan, foto, dan patung, dan desain arsitektur. Hak yang berhubungan dengan hak cipta termasuk orang-orang yang menjadi seniman dalam pertunjukan, produser rekaman suara di rekaman mereka, dan para penyiar di radio dan program televisi. Hak kekayaan intelektual melindungi kepentingan pencipta dengan memberikan mereka hak milik atas kreasi mereka.[8]

Hak kekayaan intelektual yang dilindung oleh aturan perundang-undangan dan hukum Islam mencakup:[9]

---

[7] The Institut of Company Secretaries of India, *Professional* ., h. 2.

[8] *Ibid.,* baca juga Mauritius Research Council, *Basic of Intellectual Property Rights,* (Mauritius Research Council, 2003), h. 1.

[9] Baca Krisnani Setyowati, *Hak Kekayaan Intelktua* ., h. 32-68.

1. Hak Cipta, yaitu hak eksklusif bagi pencipta atau penerima hak untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya atau memberikan izin untuk itu dengan tidak mengurangi pembatasan-pembatasan menurut peraturan perundang-undang yang berlaku (UU No. 19 tahun 2002 tentang Hak Cipta);
2. Paten, yaitu hak eksklusif yang diberikan oleh Negara Repulik Indonesia kepada penemu atas hasil invensinya di bidang teknologi selama waktu tertentu melaksanakan sendiri atau memberikan persetujuannya kepada pihak lain untuk melaksanakan hak tersebut. (UU No. 14 tahun 2001 tentang Paten, Pasal 1 Angka 1);
3. Hak atas Merek/Indikasi Geografis, yaitu hak eksklusif yang diberikan oleh Negara Republik Indonesia kepada pemilik Merek yang terdaftar dalam Daftar Umum Merek untuk jangka waktu tertentu dengan menggunakan sendiri untuk Merek tersebut atau memberikan izin kepada pihak lain yang menggunakannya. (UU No. 15 tahun 2001 tentang Merek, Pasal 3);
4. Hak Desain Industri, yaitu hak eksklusif yang di berikan oleh Negara Republik Indonesia kepada pendesain atas hasil kreasinya selama waktu tertentu melaksanakan sendiri atau memberikan persetujuannya kepada pihak lain untuk melaksanakan hak tersebut. (UU No. 31 tahun 2000 tentang Desain Industri, Pasal 1 Angka 5);
5. Hak Desain Tata Letak Terpadu, yaitu hak eksklusif yang diberikan oleh Negara Republik Indonesia kepada pendesain atas hasil kreasinya selama waktu tertentu melaksanakan sendiri atau memberikan persetujuannya kepada pihak lain untuk melaksanakan hak tersebut. (UU No. 32 tahun 2000 tentang Desain Tata Letak Terpadu, Pasal 1 Angka 6);
6. Hak Rahasia Dagang, yaitu hak atas informasi yang tidak diketahui oleh umum di bidang teknologi dan / atau bisnis, mempunyai nilai ekonomis karena berguna dalam kegiatan

usaha dan dijaga kerahasiaannya oleh pemilik Rahasia Dagang. Pemilik Rahasia Dagang berhak menggunakan sendiri Rahasia Dagang yang dimilikinya dan / atau memberikan lisensi kepada atau melarang pihak lain untuk menggunakan Rahasia Dagang atau mengungkapkan Rahasia Dagang itu kepada pihak ketiga untuk kepentingan yang bersifat komersial. (UU No. 30 tahun 2000 tentang Rahasia Dagang, Pasal 1 angka 1,2 dan Pasal 4);

7. Hak perlindungan Varietas Tanaman, yaitu hak khusus yang di berikan Negara kepada pemulia dan / atau pemegang Hak Perlindungan Varietas Tanaman untuk menggunakan sendiri Varietas hasil permuliaannya, untuk memberi persetujuan kepada orang atau badan hukum lain untuk menggunakannya selama waktu tertentu. (UU No. 29 tahun 2000 tentang Perlindungan Varietas Tanaman, Pasal 1 angka 2).

C. Konsep Hak dalam Islam

1. Konsep Dasar Hak dalam Islam

Hak di dalam Islam bukan muncul secara alami yang bersumber dari alam atau akal manusiawi. Namun demikian, untuk mengantisipasi apa yang dikhawatirkan oleh para praktisi hukum ketika menjadikan Tuhan sebagai sumber hukum hak yang pada gilirannya berdampak pada kebebasan yang sangat mutlak dalam menjalankan hak-hak tersebut.[10]

Kata hak berasal dari Bahasa Arab *(ḥaqq) merupakan* anonim dari kata *bāṭil,* bentuk jama' atau pluralnya adalah kata *ḥuqūq* dan *ḥaqāq*. Kata *ḥaqq* merupakan maṣdar dari kata *ḥaqqa-yaḥiqqu-wa yaḥuqqu.* Sementara itu, menurut Muṣṭafā al-Zarqā, tidak tidak ada definisi umum yang jelas dan disepakati dari kata hak. Menurut 'Alī al-Khafīf, arti kata hak di kalangan ulama secara etimologi tidak berbeda dengan artinya secara terminologi. Menurut al-Khafīf, hak

[10] Wahbah Zuḥailī, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, Alih Bahasa: Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jilid IV, (Jakarta: Gema Insani, 2011), h. 364.

dalam konteks fiqih diartikan sebagai setiap barang atau manfaat yang dapat dimiliki secara syara' yang juga dapat digunakan untuk barter. Hak lebih umum dari harta. Hak bisa mencakup barang, manfaat dan kemaslahatan, baik materiil maupun non materiil.[11]

Hak secara etimologi adalah sesuatu yang berwujud dan tetap. Secara termimologi hak didefinisikan dengan berbagai definisi.[12] *Kamus Besar bahasa Indonesia* mengartikan hak antara lain kepunyaan, kewenangan, kekuasaan untuk berbuat sesuatu (karena telah ditentukan oleh undang-undang, aturan, dsb), kekuasaan yang benar atas sesuatu atau untuk menuntut sesuatu dan juga diartikan derajat atau martabat.[13] Dalam bahasa Arab, hak memiliki makna berbeda-beda yang seluruhnya tak lepas dari makna *ṡubūt* (tetap atau kokoh) dan wajib. Sementara menurut para fuqaha, beberapa kalangan ulama *mutaakhirīn* (fuqoha abad-abad terakhir) mendefinisikan hak itu sebagai hukum yang kokoh secara syari'at.[14]

Hak milik merupakan bagian yang penting dalam kehidupan manusia, terlebih kepemilikan harta. Harta bahkan menjadi satu dari lima hal yang sangat penting yang harus dijaga, selain agama, jiwa, akal dan keturunan. Seiring dengan perkembangan peradaban manusia, konsep hak juga berkembang. Salah satu hak yang saat ini menjadi sesuatu yang sangat berharga adalah hak kekayaan intelektual. Hak semacam ini juga menjadi perhatian khusus dalam diskursus fiqih Islam.[15]

---

[11] Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal ilā Naẓriyah al-Iltizām al-'Āmah fi Fiqh al-Islāmī,* (Damaskus, Dār al-Qalam, 1999), h. 19.

[12] Aḥad Ṭulabah al-'Ilm, *Buḥūts li Ba'ḍ Nawāzil al-Fiqhiyah al-Mu'āṣirah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* h. 29.

[13] Dendy *Sugono et.all, Kamus Besar Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Kementerian Pendidikan Nasional), h. 520.

[14] Wahbah Zuḥailī, *Fiqih Islam.,* h. 363-364.

[15] 'Alī bin Nāyif al-Syuḥud, *Mausū'ah al-Buḥūs# wa al-Maqalāt al-'Ilmiyyah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* XIV/173.

2. Macam-Macam Hak

Hak dalam arti umum dibagi menjadi dua, hak yang terkait dengan harta, dan hak yang terkait dengan selain harta, seperti hak perwalian, hak untuk mendapatkan pendidikan dan bimbingan bagi anak kecil dan hak lainnya yang tidak terkait dengan harta benda. Sementara hak yang terkait dengan harta benda ada tiga macam, hak kebendaan, hak personal dan hak non-kebendaan. Hak kebendaan artinya adalah kewenangan yang secara syara' dimiliki seseorang atas barang tertentu untuk mempergunakannya, memperjualbelikannya, atau mendayagunakannya. Hak ini melekat secara langsung tanpa perantara siapa pun. Unsur hak semacam ini hanya dua, pemilik hak dan obyek hak. Hal yang paling urgen dalam hak kebendaan adalah hak milik.[16]

Hak personal menurut al-Zarqā adalah prestasi yang diwajibkan dan ditetapkan oleh syara' terhadap pihak tertentu yang menjadi kewajiban bagi pihak lainnya. Hak semacam ini merupakan hak yang menggantung, artinya hak bagi pihak tertentu merupakan kewajiban pihak lainnya. Contohnya adalah pada transaksi jual beli di mana hak pembeli adalah kewajiban penjual, dan sebaliknya, hak penjual adalah kewajiban pembeli. Hak personal ini ada yang berupa hak untuk melakukan sesuatu atau menunaikan sesuatu dan hak untuk tidak menunaikan sesuatu.[17]

Sementara hak non-kebendaan adalah kewenangan yang melekat pada seseorang terhadap sesuatu manfaat non materiil, seperti hasil pemikiran, ciptaan atau karangan, seperti hak cipta dan hak kekayaan intelektual lainnya.[18] Hak semacam ini melekat pada dasarnya bukan berasal dari ketentuan syara', akan tetapi berasal dari aturan hukum atau perundang-undangan. Namun

---

[16] Abū'Umar Dubyān bin Muḥammad al-Dubyān, *al-Mu'amalāt Aṣālah wa Mu'āṣirah (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, I/166.

[17] Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal ilā .,* h. 26.

[18] Dubyān bin Muḥammad al-Dubyān, *al-Mu'amalāt .,* I/168.

demikian, bukan berarti hak semacam ini bertentangan dengan syara', bahkan dikuatkan oleh syara' baik secara eksplisit maupun implisit melalui interpretasi *naṣṣ* atau ijtihad tertentu.[19]

Menurut Fatḥī al-Durainī hak kebendaan dalam perspektif syara' pada dasarnya obyek yang menjadi hak tidak hanya berupa benda materiil, namun juga berupa manfaat atau nilai non materiil. Karena yang menjadi acuan syara' dalam menetapkan hak bukanlah obyek haknya, akan tetapi ikatan antara pemilik hak dengan obyeknya.[20]

Menurut Wahbah al-Zuḥailī, dari sisi obyek yang berhubungan dengan hak, hak terbagi kepada hak harta dan non harta, hak personal dan benda, hak *mujarrad* (murni) dan hak *ghair mujarrad* (tidak murni).

a. *Hak Harta dan Non-Harta*

Hak harta adalah hak yang berhubungan dengan harta dan segala manfaatnya. Dengan kata lain, hak yang obyeknya adalah harta atau manfaat seperti hak penjual terhadap harga (bayaran) , hak pembeli terhadap barang, hak *syuf'ah,* hak *irtifaq*, hak *khiyar,* hak penyewa terhadap rumah yang disewakan dan sejenisnya.[21]

Hak non harta adalah hak yang berhubungan dengan selain harta seperti *qisash*, hak kebebasan dengan segala bentuknya, hak wanita untuk ditalak atau dipisahkan jika tidak diberi nafkah, ada cacat keturunan, mendapat *mudharat* dari pihak suami, tidak digauli dengan baik, suaminya menghilang atau ditahan, hak mengasuh anak, hak wilayah (kewenangan) terhadap diri sendiri, dan hak-hak sejenisnya seperti hak politik dan sebagainya.

b. *Hak Personal dan Hak Benda*

Hak personal adalah hak yang dikukuhkan oleh syariat untuk seseorang terhadap orang lain. Objeknya bisa berbentuk

---

[19] *Ibid.,* I/170.
[20] *Ibid.*
[21] Wahbah Zuḥailī, *Fiqih Islam .,* h. 371.

melakukan sebuah aktivitas seperti hak penjual untuk menerima harta dan hak pembeli untuk menerima barang, hak manusia untuk menerima piutangnya, mengganti barang-barangnya yang dirusak atau dirampas, hak isteri atau karib kerabat untuk diberi nafkah, dan bisa juga berbentuk tidak melakukan aktivitas seperti hak seseorang yang menitipkan sesuatu terhadap orang yang dititipkan untuk tidak menggunakan titipan tersebut.

Hak personal mempunyai tiga unsur; pemilik hak, obyek hak dan *mukallaf* (orang yang dibebankan) atau *madin* (orang yang berutang). Namun, hubungan antara dua sisi hak ini sangat tampak dan jelas berbeda dengan obyeknya yaitu harta.

Hak benda adalah hak yang dikukuhkan oleh syariat untuk seseorang terhadap benda tertentu. Jadi, hubungan yang terjadi adalah antara pemilik hak dengan benda itu saja, dan konsekuensinya si pemilik hak memiliki kewenangan langsung terhadap sesuatu yang menjadi haknya, seperti hak kepemilikan yang memungkinkan si pemilik memiliki kewenangan mutlak terhadap apa yang dimilikinya seperti hak untuk menggunakan, menginvestasikan, dan sebagainya. Contoh lain adalah hak *irtifaq* yang diakui syari'at berkaitan dengan perumahan seperti hak *murur* (lewat), mengaliri air, atau menanam tanaman di dinding yang terletak bersebelahan. Juga hak untuk menahan benda yang dijadikan sebgaai jaminan sampai piutang dilunasi. Hak benda ini hanya memiliki dua unsur yaitu pemilik hak dan obyek hak.[22]

D. Perlindungan Hak dalam Islam dan Hukum Pelanggaran Hak Kekayaan Intelektual

1. Perlindungan Hak dalam Islam

Islam sejak semula sudah memberikan batasan-batasan kepada setiap individu dalam menggunakan hak-hak mereka dengan memperhatikan maslahat orang lain dan tidak membahayakan kepentingan masyarakat. Jadi, hak itu tidak

[22] *Ibid.,* h. 372.

bersifat mutlak, melainkan dibatasi oleh kemaslahatan masyarakat dan tidak merugikan orang lain. Oleh karena itu, hak dalam pandangan syariat mengandung dua kewajiban: *pertama*, kewajiban yang bersifat umum dan merata untuk semua manusia untuk menghormati hak individu dan tidak mengganggunya sama sekali. *Kedua*, kewajiban yang bersifat khusus untuk si pemilik hak untuk menggunakan haknya pada hal-hal yang tidak merugikan orang lain.[23]

Tujuan utama hukum Islam pada dasarnya adalah untuk melindungi hak milik umat manusia. Hal ini sebagaimana dirumuskan oleh bahwa Al-Ghazali, bahwa tujuan utama hukum syariat Islam adalah memelihara lima hal pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[24] Kelima hal ini mendapat perhatian yang serius di dalam Islam, termasuk jaminan dan perlindungan terhadap hak milik seseorang, karena masuk dalam kategori menjaga harta.

Islam sangat memperhatikan perlindungan atas hak milik seseorang, termasuk hak milik kekayaan intelktual. Banyak *naṣṣ* yang menjelaskan bagaimana pengaturan Islam terhadap hak milik seseorang. Teks dalam al-Quran dan al-Sunnah ada yang eksplisit dan implisit memberikan jaminan dan perlindungan atas hak milik seseorang. Misalnya dalam surat al-Baqarah ayat 188 ada pernyataan larangan memakan harta orang lain dengan cara yang batil atau cara yang tidak sah:

وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾

"Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui."

---

[23] *Ibid.,* h. 364.

[24] Al-Syāṭibī, *al-Muwafaqāt,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), II: 4.

Memakan dalam ayat ini bukan hanya berarti memakan secara tekstual. Memakan juga berarti mengambil dengan cara yang tidak benar, seperti mencuri atau meng-*gaṣab*.[25] Hal ini menunjukkan bahwa Islam memberikan perlindungan atas hak milik seseorang.

Allah juga berfirman dalam surat al-Nisā' ayat 29:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu."

Larangan memakan harta orang lain secara batil maksudnya larangan memakan hak orang lain dengan cara yang tidak benar dan sah menurut pandangan syara', seperti mencuri, *gaṣab* dan riba.[26] Islam mewajibkan pengambilan hak atau pemindahannya dilakukan secara sah dan benar.

Bentuk perlindungan hak dalam Islam juga ditujukkan dengan adanya ancaman bagi para pelaku pencurian yang *notabene* merupakan bentuk pelanggaran terhadap hak orang lain. Allah berfirman dalam surat al-Māidah ayat 38:

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah kedua tangannya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasan dan Maha Bijaksanā .

Adanya ancaman yang jelas kepada pencuri yang mengambil harta atau hak milik orang lain dengan cara yang tidak sah di atas menunjukkan betapa Allah sangat memperhatikan dan

---

[25] Jalāluddīn Maḥallī dan Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Tafsīr Jalālain, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* I/194.

[26] Jalāluddīn Maḥallī dan Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Tafsīr Jalālain, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* II/21.

memberikan perlindungan terhadap hak milik seseorang. Bila seseorang akan mengambil atau memiliki harta orang lain, maka harus dilakukan dengan cara yang benar dan sah, seperti dengan jual beli, hibah atau cara sah lainnya.

Selain ayat-ayat di atas, ada juga hadis nabi yang mengisyaratkan perlindungan atas hak milik seseorang. Nabi Muhammad SAW juga pernah bersabda tentang bahaya mencuri bagi suatu masyarakat dan ketegasan hukumnya:

وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا[27]

"Demi Allah! Kalau sekiranya Fatimah binti Muhammad yang mencuri, pasti akan kupotong tangannya."

Ketegasan aturan mengenai mencuri ini menunjukkan pengakuan Islam akan hak milik, perlindungannya, dan mengatur perpindahannya secara adil. Di dalam Islam, mencuri bukan hanya dianggap merugikan orang yang dicuri secara individual, tapi juga secara sosial masyarakat luas, sebuah bangsa, atau kemanusiaan itu sendiri. Bahkan secara vertikal mencuri itu juga termasuk menzholimi Allah SWT.[28]

Hukuman potong tangan, yang sering dipandang sebagai tidak manusiawi bagi yang menentangnya atau sebagai hukuman yang serta merta dijalankan apa adanya bagi pendukung literalnya, pada prakteknya tidaklah dilakukan tanpa konteks. Para ahli hukum Islam sering mencontoh kisah yang terjadi dalam masa khalifah kedua Umar bin Khaththab yang tidak menghukum pencuri tapi justru mengancam akan menghukum yang pemilik barang yang dicuri.

---

[27] Muhammad bin Ismail Abu Abdullah al-Bukhārī, *Sholīḥ al-Bukhārī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* IV/175, hadis Nomor 3475; Muslim bin al-Ḥajjāj Abu al-Ḥasan al-Qusyairi al-Nisābūrī, *Shahīh Muslim, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* III/1315; Sulaimān bin al-Asy'at bin Syaddād bin 'Amr al-Azdarī, Abū Daud al-Sajastanī, *Sunan Abī Daud, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* IV/132, Hadis Nomor 4373.

[28] Aji Hermawan, *Fiqh Hak Cipta*, dalam http://media.isnet.org/Islam/Etc/FiqhHakCipta.html, Diakses Pada Tanggal 16 Mei 2006.

Sedemikian tegasnya pengaturan Islam tentang hak milik seseorang. Islam mengatur bagaimana mendapatkan, memelihara, memberikan, mengalihkan hak milik dan lain sebagainya, sebagaimana pula Islam mengatur bagaimana keuntungan yang akan didapatkan seseorang dan masyarakat bila mematuhinya dan bagaimana pula sanksi yang harus ditempuh seseorang jika melanggarnya.

2. Hukum Pelanggaran Hak Kekayaan Intelektual

Hak kekayaan intelektual dalam kajian Islam menggunakan beberapa istilah, antara lain *al-ḥuqūq al-ma'nawiyyah, al-ḥuqūq al-dzihniyyah, al-ḥuqūq al-adabiyyah, al-ḥuqūq al-fikriyyah ḥuqūq al-ibtikar, al-milkiyyah al-adabiyyah wal faniyyah wal ṣanā'iyyah, al-ism al-tijāri, dan ḥuquq al-ta'līf. Al-ḥuqūq al-ma'nawiyyah* merupakan bagian dari hak kebendaan yaitu hak yang dapat dinilai dengan benda atau dapat dinilai dengan materi.[29]

Hak Kekayaan Intelektual ada juga yang menyebutnya dengan istilah Hak Milik Intelektual (HAMI). Fikih Islam memasukkan HAMI dalam *al-māl*, sehingga keberadaan undang-undangnya sebagai bentuk perlindungan terhadap karya secara umum tidak bertentangan dengan syariah. Hak seorang dalam Hak Milik Intelektual adalah berupa *haqq 'aini māli gairu mujarrad* (hak kehartabendaan yang permanen).[30] Disebut dengan *haqq 'aini*[31] karena seseorang mempunyai kekuasaan penuh untuk menggunakan dan mengembangkan haknya itu.

Sedangkan dinamakan dengan *haqq māli* karena obyek dari HAMI adalah *al-māl*. Sementara penamaannya disebut dengan

[29] Anonim, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī,* (*Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005),* V/2012.

[30] Asmuni Mth, "Hak Milik Intelektual dalam Perspektif Fiqh Islami" dalam Jurnal *Al Mawarid* (Edisi IX), 2002, Yogyakarta: Jurusan Syariah FIAI UII, h. 30-31.

[31] *Haq 'ainī* adalah hak seseorang yang ditetapkan syara' terhadap suatu dzat, sehingga ia memiliki kekuasaan penuh untuk menggunakan dan mengembangkan haknya (Tim Redaksi, *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jilid II. (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), h. 488.

haqq gairu mujarrad (haqq mutaqarrar) karena *haqq mujarrad* tidak dapat berubah walaupun dicabut atau digugurkan oleh pemiliknya. Dengan kata lain, *haqq mujarrad*[32] tidak meninggalkan bekas apabila digugurkan oleh pemiliknya. Berbeda dengan HAMI sebagai *haqq mutaqarrar* yang apabila digugurkan atau dimaafkan meninggalkan bekas terhadap orang yang dimaafkan. Misalnya apabila seseorang meninggalkan *haqq mālī* atas karyanya di depan penerbit, maka karya itu boleh dimanfaatkan oleh siapa saja padahal sebelumnya hanya bisa dapat dimanfaatkan oleh pemiliknya saja. Ketika *haqq mālī* suatu karya digugurkan oleh pemiliknya, maka status hukumnya pun berubah.[33]

Sejalan dengan pendapat di atas, Az-Zarqā' memasukkan HAMI yang ia sebut dengan istilah *al-huqūq al-adabiyyah* juga ke dalam hak material *(al-huqūq al-māliyyah).* Kedudukan *al-huqūq al-adabiyyah* ini sejajar dengan *al-haqq al-syakhsh* dan *al-haqq al-'ainī*. Lebih lanjut ia menyebutkan bahwa HAMI meliputi hak cipta, hak pengarang, dan hak yang berkaitan dengan penemuan lainnya dalam bidang seni maupun teknologi. Akan tetapi Az-Zarqā' lebih cenderung menyebut HAMI dengan istilah *haqq al-ibtikār* karena sekupnya lebih luas dari pada *al-huqūq al-adabiyyah.*[34] Selanjutnya, Muhammad Usman Syabir lebih menspesifikkan HAMI sebagai *huqūq ma'nawiyyah* yang merupakan bagian dari *huquq māliyyah.*

Menurut Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-ḥuqūq al-adabiyyah* (hak kekayaan intelektual) mencakup hak inovasi atau cetak ulang,

---

[32] Sedangkan yang dimaksud dengan *haqq mujarrad* adalah hak murni yang tidak meninggalkan bekas (pengaruh) apabila digugurkan melalui perdamaian atau pemaafan. Lihat Ibrahim Fadil al Dabbo, *Ḍaman al-Manāfi' Dirāsah Muqāranah fi al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn al-Madanī,* (Beirut: Dār al 'Ammār, 1997), h. 320.

[33] Asmuni Mth., "Hak Milik., h. 35.

[34] Menurut al-Zarqā, HAMI merupakan persoalan baru yang lahir sebagai akibat dari sistem kehidupan modern dalam berbagai bidang, terutama ekonomi dan kebudayaan. Tujuan dari HAMI adalah untuk memberi motivasi kepada umat Islam untuk melahirkan karya dan penemuan-penemuan baru. (Baca Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqa, *Al-Fiqh al-Islami fi Śaubihi al-Jadīd.* Juz III, [Beirut: Dar al Fikr, tt], h. 21.)

hak atas merk dagang. Berkaitan dengan hak pengarang atau hak cipta merupakan hak yang melekat yang sebenarnya sudah muncul secara otomatis dalam tradisi masyarakat. Sehingga, bila ada seseorang membuat karya tulis tertentu, pada dasarnya tidak dibenarkan bagi orang lain untuk men-*copy*-nya atau meng-*gaṣab*-nya. Pengambilan atas konten karya tersebut tanpa penyebutan sumbernya bisa dikategorikan sebagai pencurian.[35]

Hak cipta merupakan bagian penting dari jenis hak kekayaan intelektual. Hak ini merupakan hak istimewa yang berusaha melindungi hak dan kehormatan seorang pengarang atau penulis karya tertentu. Meskipun dalam khazanah Islam belum muncul istilah yang baku tentang hak kekayaan intelektual, namun pada dasarnya sudah ada usaha perlindungan yang serius dalam konsep Islam terhadap hak-hak penulis atau pembuat karya ilmiah. Hal ini dapat dilihat dari beberapa indikator, antara lain: 1) adanya amanah ilmiah dalam kajian tertentu dan jaminan kebenaran kandungannya; 2) adanya metode dalam pengambilan konten riwayat tertentu dan etika penyampaiannya dalam sebuah karya ilmiah; 3) diharamkannya pembohongan dalam penyampaian konten riwayat dalam karya ilmiah; 4) diharamkannya manipulasi data atau riwayat; 5) adanya kewajiban penyebutan sumber data atau riwayat pada penulisan karya ilmiah.[36]

Secara historis, dalam khazanah fiqih Islam tidak disebutkan secara jelas hukum pelanggaran atas hak kekayaan intelektual, karena hal semacam ini merupakan bagian dari etika dalam Islam. Maka hak kekayaan yang berkaitan dengan hak intelektual ada juga yang menyebutnya dengan *al-ḥuqūq al-akhlāqī*.[37] Meskipun demikian, Poin-poin di atas sebenarnya adalah bentuk perlindungan terhadap karya cipta seseorang. Adanya perlindungan ini, meskipun tidak secara tegas secara hukum disebutkan, namun

[35] Anonim, *Majallah Majma'* V/2041.

[36] Bakar bin 'Abdullah Abū Zaid bin Muḥammad bin 'Abdullah bin Bakar bin 'Us#mān bin Yaḥyā bin Gaihab bin Muḥammad, *Fiqh al-Nawāzil, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* II/166.

[37] *Ibid.*, II/167.

secara etis ditegaskan bahwa manipulasi atau pengambilan riwayat tertentu dari seseorang yang tidak jelas sumbernya, atau tidak menyebutkan sumbernya merupakan bagian dari pelanggaran hak kekayaan intelektual yang dilarang. Karena hal ini sama saja dengan pembohongan.

Fikih juga pada dasarnya telah menyinggung konsep-konsep yang berkaitan dengan hak kekayaan intelektual dan produk inovasi pemikiran manusia, meskipun masih bersifat umum. Konsep ini memberikan gambaran yang jelas terhadap adanya aturan mengenai hak kekayaan intelektual, baik langsung maupun tidak. Diantara konsep penghargaan dan perlindungan terhadap hak kekayaan intelektual adalah: *pertama,* adanya kaidah dan aturan yang mengatur dan menjamin hak atas pemikiran dan inovasinya yang memproteksi hak atas sebuah karya. *Kedua,* dalam konteks inovasi pemikiran atau karya ilmiah, ulama menegaskan betapa pentingnya hak inovasi karya bagi seorang pengarang. Hal ini bisa dipahami dari pernyataan Ibnu Rusyd bahwa syarat bagi seorang ilmuan ada lima, yaitu pikiran yang cemerlang, motivasi yang tinggi, umur yang cukup, kesungguhan, dan adanya guru. Syarat-syarat ini merupakan syarat umum yang menjadi penopang adanya inovasi bagi seorang ilmuan. *Ketiga,* adanya perhatian yang serius dari konsep-konsep Islam terhadap pemikiran dan hak atas pemikiran yang menjadikannya sebagai eksistensi umat manusia. Artinya, berpikir adalah sebagai unsur utama dari keberadaan manusia yang menjadikannya terus eksis dan berkembang dan mengembangkan peradaban mereka. Hampir semua ulama sepakat akan kekuatan akal sebagi *hujjah* dalam beragama (bukan dalam dalil hukum), akan tetapi sebagai perangkat utama dalam beragama. *Keempat,* dalam konteks keilmuan, Islam sangat memuliakan orang yang berilmu, termasuk yang dituangkan dalam karya ilmiah. Hal ini banyak disinggung, baik dalam ayat al-Quran mupun al- Sunnah.[38]

[38] 'Alī bin Nāyif al-Syuḥud, *al-Milkiyyah al-Fikriyyah fi al-Fiqh al-Islāmī,* (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005) I/9.

Hak milik seseorang, apa pun bentuknya, baik hak cipta, hak paten, merk dagang atau hak kekayaan lainnya, baik yang kebendaaan atau hak non-kebendaan, dalam perspektif ulama adalah hak yang melekat pada pemiliknya yang harus dilindungi. Terlebih kalangan ulama Mālikiyyah yang berpandangan bahwa harta adalah semua yang terkait dengan kepemilikan, baik berupa benda, manfaat atau hak tertentu. Semuanya harus dilindungi secara hukum dan tidak boleh dilanggar.[39]

Pada dasarnya, dalam fiqih, hak tidak hanya mencakup atas hak kebendaan. Tidak ada alasan sama sekali bahwa hak dalam kajian fiqih hanya terbatas pada hak kebendaan, namun mencakup semua aspek hak, baik kebendaan, manfaat dan non kebendaan lainnya. Sementara dalam pandangan syara' ada ikatan yang melekat antara hak dengan pemilik hak tersebut. Dengan demikian, hak apa pun mendapat perlindungan dalam perspektif fiqih.

Berdasarkan pemaparan di atas, kedudukan hak kekayaan intelektual dalam hukum Islam *(fiqh)* adalah sah, karena sudah meliputi beberapa hak yang telah dikonsepsikan oleh para fuqaha' sebelumnya. Di antara hak-hak itu antara lain *haqq'aini mālī gairu mujarrad*, *al-huqūq al-adabiyyah*, *huquq ma'nawiyyah*, dan *huquq al- ibtikār.*

Hak kekayaan intelektual, yang juga disebut hak moral, didasarkan pada sejumlah prinsip dalam fiqih, yang antara lain ditegaskan di sini, yaitu:

1. Seorang penulis yang memiliki orisinal akan karya orang tuanya dan kelanjutan karyanya, maka ia tidak berhak mewarisi hak tersebut. Orang lain juga tidak dibenarkan untuk mengambil hak tersebut dengan cara yang tidak sah dan benar;
2. Penulis memiliki hak untuk mempublikasikan karyanya dan hak untuk menyensornya setelah diterbitkan. Dia dapat

[39] Anonim, *Majallah Majma' .,* V/1872.

mencegah peredarannya dan berhenti mempublikasikannya jika gagasan dan pendapatnya ditarik kembali, misalnya;

3. Penulis memiliki otoritas untuk memperbaiki dan mengubah, sebelum penerbit mencetak ulang buku lagi.[40]

Kajian soal HKI menurut Islam juga datang dari Majma' al-Fiqh al-Islami. Dalam hal ini lembaga ini mengeluarkan keputusan Nomor 43 (5/5) Mu'tamar V tahun 1409 H/1988 M tentang al-Huquq al-Ma'nawiyyah:

اولاً:الاسـم التجاري، والعنوان التجاري، والعلامة التجارية، والتأليف والاختراع أو الابتكار، هي حقوق خاصة لأصحابها، أصبح لها في العرف المعاصر قيمة مالية معتبرة لتمول الناس لها. وهذه الحقوق يعتد بها شرعاً، فلا يجوز الاعتداء عليها.

ثانياً:يجوز التصرف في الاسم التجاري أو العنوان التجاري أو العلامة التجارية ونقل أي منها بعوض مالي، إذا انتفى الغرر والتدليس والغش، باعتبار أن ذلك اصبح حقاً مالياً.

ثالثاً:حقوق التأليف والاختراع أو الابتكار مصونة شرعاً، ولأصحابها حق التصرف فيها، ولايجوز الاعتداء عليها.[41]

> *"Pertama: Nama dagang, alamat dan mereknya, serta hasil ciptaan (karang-mengarang) dan hasil kreasi adalah hak-hak khusus yang dimiliki oleh pemiliknya, yang dalam abad modern hak-hak seperti itu mempunyai nilai ekonomis yang diakui orang sebagai kekayaan. Oleh karena itu, hak-hak seperti itu tidak boleh dilanggar.*
>
> *Kedua: Pemilik hak-hak non-material seperti nama dagang, alamat dan mereknya, dan hak cipta mempunyai kewenangan terhadap haknya itu, dan bisa ditransaksikan dengan sejumlah uang dengan syarat terhindar dari berbagai ketidakpastian dan tipuan, seperti halnya dengan kewenangan seseorang terhadap hak-hak yang bersifat material.*
>
> *Ketiga: Hak cipta, karang-mengarang dan hak cipta lainnya dilindungi oleh syarā. Pemiliknya mempunyai kewenangan terhadapnya dan tidak boleh dilanggar."*

---

40 'Alī bin Nāyif al-Syuḥud, *Mausū'ah al-Buḥūs# .,* II/2609.

41 Abū Sārah, *Qarrarāt wa Tauṣiyyāt Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Tābi' li Munaẓẓamāt al-Mu'tamar al-Islāmī,* (1406 H), I/67.

Berkenaan dengan hak kepengarangan (*haqq al-tālīf*), salah satunya hak cipta, perlu dipertimbangkan pendapat Wahbah al-Zuḥailī. Imuwan muslim ini berpendapat bahwa hak kepengarangan dilindungi oleh hukum Islam. Karenanya, mencetak ulang atau mengkopi buku tanpa izin merupakan pelanggaran atau kejahatan terhadap hak pengarang. Wahbah al-Zuḥailī menyatakan:

> "Hak pengarang yang masuk dibawah materi undang-undang baru yaitu hak jurnalistik menurut analisa saya adalah hak yang dipelihara secara syara' berdasarkan kaidah *al-istishlah* atau *maslahah mursalah* (yaitu hak-hak yang sejalan dengan perilaku dan tujuan-tujuan syara' akan tetapi tidak ada dalil khusus dari syara' untuk dijadikan pegangan atau untuk dihapus sama sekali, dan dengan mengaitkan hukum pada hal-hal tersebut akan dapat dicapai kemaslahatan atau dihindarkan dari kerusakan dari manusia). Maka, setiap perilaku yang mengandung maslahat yang dominan atau menolak kemudharatan adalah ditentukan secara syara'."
>
> "Berdasarkan hal ini maka mencetak ulang buku seorang penulis atau mengkopinya merupakan sebuah kezaliman terhadap hak penulis, artinya hal ini merupakan sebuah maksiat yang mengakibatkan dosa dalam pandangan syari'at. Ini juga sebuah tindakan pencurian yang mengharuskan adanya jaminan terhadap hak penulis dengan menyita naskah-naskah yang dicetak secara zalim dan aniaya, dan kemudian memberinya kompensasi terhadap kerugian (moril dan materil) yang dideritanya, baik dalam naskah yang dicetak itu ditulis format "hak pengarang dipelihara undang-undang" maupun tidak, karena *al-urf* (kebiasaan) dan undang-undang yang berlaku memandang hak tersebut termasuk hak-hak pribadi. Manfaat atau jasa termasuk bagian dari harta dalam pandangan jumhur fuqoha selain Hanafiyah, karena yang dituju dari segala sesuatu atau benda-benda adalah manfaatnya bukan zatnya, dan tujuan yang paling tampak dari segala macam harta adalah manfaatnya sebagaimana dikatakan Syaikhul Islam Izzanudin bin Abdussalam. Bahkan kalangan madzhab Hanafiyah generasi terakhir memfatwakan adanya kompensasi terhadap manfaat-manfaat dari harta yang dirampas dalam tiga hal: harta yang diwakafkan, harta anak yatim dan harta yang disiapkan untuk dimanfaatkan."[42]

Majelis Ulama Indonesia (MUI), lembaga yang menjadi wadah atau majelis yang menghimpun para ulama*, zu'amā'* dan

[42] Wahbah Zuḥailī, *Fiqih Islam* ., h. 381.

cendekiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama. Menurut MUI, perlindungan Hak Cipta tidak bertentangan dengan syariat Islam.[43]

MUI Bahkan mengeluarkan fatwa khusus berkaitan dengan perlindungan HKI, yaitu fatwa MUI No. 1 Tahun 2003 tentang Hak Cipta. Pendapat MUI menggolongkan Hak Cipta sebagai barang berharga yang boleh dimanfaatkan secara syarā (hukum Islam), mengutip pendapat cendekiawan muslim Beirut, Fathi al-Duraini dalam kitabnya *Haqq al-Ibtikar fi al-Fiqh al-Islam al-Muqaran.*

> *Mayoritas ulama dari kalangan Mazhab Maliki, Syafii, dan Hanbali berpendapat bahwa hak cipta atas ciptaan yang orisinal dan manfaat tergolong harta berharga, sebagaimana benda jika boleh dimanfaatkan secara syarā (hukum Islam).*[44]

Selain fatwa No. 1 tahun 2003 tersebut, pada tahun 2005, MUI juga mengeluarkan fatwa tentang Perlindungan Hak Kekayaan Intelektual (HKI). bagian kedua fatwa ini menetapkan: *pertama,* Dalam hukum Islam, HKI dipandang sebagai salah satu *huqūq māliyyah* (hak kekayaan) yang mendapat perlindungan hukum (*maṣūn*) sebagaimana *māl* (kekayaan). *Kedua,* HKI yang mendapat perlindungan hukum Islam sebagaimana dimaksud angka 1 tersebut adalah HAKI yang tidak bertentangan dengan hukum Islam. *Ketiga,* HAKI dapat dijadikan obyek akad (*al-ma'qud 'alaih*), baik akad *mu'awaḍah* (pertukaran, komersial), maupun akad *tabarru'āt* (nonkomersial), serta dapat diwakafkan dan diwariskan. *Keempat,* Setiap bentuk pelanggaran terhadap HAKI, termasuk namun tidak terbatas pada menggunakan, mengungkapkan, membuat, memakai, menjual, mengimpor, meng-ekspor,

---

[43] Hukum Online, *Mengkaji Hak Kekayaan Intelektual dari Kacamata Hukum Islam*, http://hukumonline.com/detail.asp?id=9234&cl=Berita, tertanggal 25 Januari 2003. diakses pada tanggal 16 Mei 2006

[44] Fatḥī al-Durainī, *Haqq al-Ibtikar fi al-Fiqh al-Islam al-Muqaran* (Bairut: Dar al-Fikr al-Mu'ashi, 1984), IV/20.

mengedarkan, menyerahkan, menyediakan, mengumumkan, memperbanyak, menjiplak, memalsu, membajak HAKI milik orang lain secara tanpa hak merupakan kezaliman dan hukumnya adalah *haram*.[45]

Berbagai pernyataan ulama dan keputusan lembaga di atas merupakan bentuk nyata perhatian dan upaya perlindungan mereka terhadap hak kekayaan intelektual. Pendapat-pendapat di atas pada dasarnya adalah fikih hak kekayaan intelektual yang harus terus dikembangakan.

E. Penutup

Syariat Islam diturunkan kepada manusia untuk membawa kemaslahatan. Salah satu kemaslahatan yang hendak dicapai antara lain adalah untuk menjaga harta *(ḥifẓ al-mal).* Pada tataran yang lebih konkret, Islam melalui fiqih yang dirumuskan ulama mempunyai perangkat yang jelas mengenai perlindungan terhadap harta dan hak milik setiap orang, baik yang bersifat kebendaan kebendaan materiil maupun non-materiil. Hak kekayaan intelektual menjadi salah satu komponen penting dalam kehidupan manusia dan bersifat non-materiil juga mendapat perlindungan yang memadai, sehingga hukum pelanggaran terhadap hak tersebut sama halnya dengan hukum pelanggaran terhadap hak kebendaan meteriil. Terlebih kekayaan intelektual terkadang memiliki nilai ekonomis dan prestise yang jauh lebih berharga dibanding dengan hak kebendaan materiil.

Meskipun hak kakayaan intelektual dalam hukum Islam mendapat perlindungan sebagaimana dengan kakayaan kebendaan materiil, namun demikian harus diakui, bahwa dalam fikih tidak ada sanksi yang jelas bagi pelaku pelanggaran hak tersebut. Pelanggaran terhadap hak tersebut dihukumi haram sebagaimana pencurian atau *gaṣab.* Tidak ada hukuman *(ḥadd)* bagi pelaku pelanggaran hak kekayaan intelektual sebagaimana tindak pidana

[45] Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 1, Munas VII/MUI/15/2005 tentang Perlindungan Hak Kekayaan Intelektual (HKI).

(jināyah) pencurian atau tindak pidana lainnya. Sanksi yang tegas terhadap pelaku pelanggaran hak kekayaan intelektual terdapat dalam peraturan perundang-undangan hukum positif yang ditetapkan oleh negara.

HUKUM MENJAMAK ṢALAT KARENA ADA KEPERLUAN

A. Pendahuluan

Islam sebagai agama yang sesuai dengan fitrah manusia memberikan beban dan kewajiban kepada umatnya sesuai dengan kadar dan kemampuannya. Menjalankan sebuah perintah dalam prinsip syariat Islam harus dilakukan semaksimal mungkin, namun demikian ada konsep dispensasi *(Rukhṣah)*[1] dalam menjalankan perintah tersebut dalam keadaan tertentu. Shalat jama' merupakan salah satu bentuk dispensasi yang diberikan kepada sorang *mukallaf* pada situasi dan kondisi tertentu.

Empat kalangan ulama Madzhab, yaitu Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanbaliyah membolehkan shalat jama'. Hanya saja mereka berbeda pendapat tentang kondisi dan situasi apa yang menjadikan seseorang boleh menjama' shalat. Diantara empat madzhab, Hanafiyahlah yang paling ketat memberikan persyaratan dibolehkannya menjama' shalat. Sementara yang agak longgar memberikan konsep *rukhṣah* terkait shalat jama' adalah madzhab Hanbaliyah. Umumnya alasan yang dijadikan dasar untuk

[1] *Rukhṣah* adalah adalah dispenasasi yang diberikan kepada seseorang untuk melakukan atau tidak melakukan sesutau karena adanya alasan atau udzur syar'i.

menjama' shalat adalah karena ada udzur. Sementara mengenai bagaimana hukumnya menjama' shalat saat ada keperluan belum menjadi perhatian kalangan ulama madzhab.

Perjalanan zaman berimplikasi pada perkembangan berbagai bidang, sehingga berpengaruh pada pola hidup, perilaku dan aktifitas manusia. Hal ini menjadikan suatu yang sebelumnya tidak dianggap kebutuhan dan atau udzur menjadi kebutuhan mendesak, hajat yang penting atau bahkan udzur syra'i. Sehingga menuntut sesorang untuk menjama' shalat. Sebagai contoh untuk memberikan gambaran tentang hajat yang penting, yang kita bisa kehilangan kemaslahatan yang besar atau merasa kesulitan seandainya tidak menjamak shalat, maka contohnya adalah seorang yang terjebak kemacetan lalu lintas; seorang dokter yang akan menangani pasien/melakukan operasi; seorang siswa yang menghadapi ujian yang memakan waktu panjang; seorang satpam atau *scurity* yang diberi kepercayaan pengamanan aset atau tempat yang vital dan penting.

Tulisan ini hendak menjawab persoalan hukum menjama' shalat karena adanya kebutuhan mendesak seperti keadaan yang digambarkan di atas. Sebelum menjawab persoalan tersebut di sini dipaparkan terlebih dahulu mengenai definisi, dasar hukum dan syarat-syarat diperbolehkannya menjama' shalat dari kalangan empat madzhab.

B. Shalat Jama'

1. Defnisi Menjama' Shalat

Sebelum mambahas lebih lanjut tentang hukum menjama' shalat karena adanya kebutuhan atau keperluan, perlu dibahas terlebih dahulu tentang pengertian, dasar hukum dan syaratnya. Menjama' shalat adalah melaksanakan dua shalat fardhu di salah satu waktunya, seperti shalat zhuhur dan ashar dilaksanakan di waktu shalat zhuhur atau keduanya dilaksankan di waktu ashar. Ada empat shalat fadhu yang dapat dijama', yaitu shalat maghrib

dangan shalat isya' shalat zhuhur dengan shalat ashar. Shalat jama' ini ada dua macam, jama' taqdim dan jama' ta'khir. Jama' taqdim berarti melaksanakan dua shalat fardhu di waktu shalat yang pertama. Sementara jama' ta'khir yaitu melaksanakannya di waktu shalat yang kedua.

2. Dasar Hukum Menjama' Shalat

Dalil tentang shalat jama' antara lain adalah:

1. Hadis riwayat Ibnu abbas:

حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ – هُوَ ابْنُ زَيْدٍ – عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِىَّ – صلى الله عليه وسلم – صَلَّى بِالْمَدِينَةِ سَبْعًا وَثَمَانِيًا الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ ، وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ . فَقَالَ أَيُّوبُ لَعَلَّهُ فِى لَيْلَةٍ مَطِيرَةٍ . قَالَ عَسَى.[2]

"Abu Nu'man berkata, Ahmmad menceritakan kepada kami, dari Amr bin Dinar, dai Jabir bin Zaid, dari Ibnu 'Abbas bahwasanya Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam shalat di Madinah tujuh raka'at dan delapan raka'at, Dhuhur dan 'Ashar, Maghrib dan 'Isya`. Lalu Ayyub mengatakan; Mungkin pada waktu malam yang hujan lebat? Dia (Jabir bin Zaid) berkata; ya kemungkinan begitu."

2. Hadis Riwayat Anas dan Ibnu Umar:

عن أنس وابن عمررضي الله عنهما كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَحَلَ قَبْلَ أَنْ تَزِيغَ الشَّمْسُ أَخَّرَ الظُّهْرَ إِلَى وَقْتِ الْعَصْرِ ثُمَّ نَزَلَ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا، فَإِذَا زَاغَتْ قَبْلَ أَنْ يَرْتَحِلَ ، صَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ رَكِبَ.[3]

"Dari Anas dan Ibnu Amr Ra. Saat Rasulullah SAW melakukan perjalanan, sebelum matahari tergelincir Beliau mengakhirkan shalat Zhuhur di waktu Ashar, beliau turun dari tunggangannya dan menjama' antara ahalat Zhuhur dan Ashar, apabila sebelum bepergian matahari telah tergelincir, maka belaiu menjalankan shalat Zhuhur terlebih dahulu, kemudian berangkat bepergian."

---

[2] Muhammad bin Ismail Abu Abdullah Al-Bukhārī, *Shoḥīh al-Bukhārī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, II/ 428, hadis nomor 543.

[3] Muḥammad al-Syaukānī, *Nail al-Auṭār*, *(Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, III/260.

3. Hadis riwayat Abū Daud dan Turmudzī:

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّ النَّبِىَّ -صلى الله عليه وسلم- كَانَ فِى غَزْوَةِ تَبُوكَ إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ أَنْ تَزِيغَ الشَّمْسُ أَخَّرَ الظُّهْرَ حَتَّى يَجْمَعَهَا إِلَى الْعَصْرِ فَيُصَلِّيهِمَا جَمِيعًا وَإِذَا ارْتَحَلَ بَعْدَ زَيْغِ الشَّمْسِ صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا ثُمَّ سَارَ وَكَانَ إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ الْمَغْرِبِ أَخَّرَ الْمَغْرِبَ حَتَّى يُصَلِّيَهَا مَعَ الْعِشَاءِ وَإِذَا ارْتَحَلَ بَعْدَ الْمَغْرِبِ عَجَّلَ الْعِشَاءَ فَصَلاَّهَا مَعَ الْمَغْرِبِ[4].

"Dari Muadz bin Jabal: "Bahwa Rasulullah SAWpada saat perang Tabuk, jika matahari telah condong dan belum berangkat maka menjama' salat antara Dzuhur dan Asar. Dan jika sudah dalam perjalanan sebelum matahari condong, maka mengakhirkan salat dzuhur sampai berhenti untuk salat Asar. Dan pada waktu salat Maghrib sama juga, jika mataharitelah tenggelam sebelum berangkat maka menjama' antara Maghrib dan 'Isya. Tetapi jika sudah berangkat sebelum matahari matahari tenggelam maka mengakhirkan waktu salat Maghrib sampai berhenti untuk salat 'Isya, kemudian menjama' keduanya."

4. Hadis Riwayat Imam Muslim:

و حَدَّثَنِي عَمْرٌو النَّاقِدُ حَدَّثَنَا شَبَابَةُ بْنُ سَوَّارٍ الْمَدَايِنِيُّ حَدَّثَنَا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ عُقَيْلِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي السَّفَرِ أَخَّرَ الظُّهْرَ حَتَّى يَدْخُلَ أَوَّلُ وَقْتِ الْعَصْرِ ثُمَّ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا.[5]

"Dan telah menceritakan kepadaku Amru annqid telah menceritakan kepada kami Syababah bin Suwar Al madayini telah menceritakan kepada kami Laits bin Sāddari Uqail bin Khalid dari Az Zuhri dari Anas katanya; Apabila Nabi shallallahu alaihi wasallam hendak menjamak antara dua shalat ketika dalam perjalanan, beliau mengakhirkan shalat zhuhur hingga awal waktu ashar, kemudian beliau menjamak antara keduanya."

[4] Sulaimān bin As'ast bin Syaddād, bin 'Amr al-Azdarī Abu Daud al-Sajastanī, *Sunan Abī Daud, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, IV/146, hadis nomor 1222.

[5] Muḥammad al-Syaukānī, *Nail al-Auṭār.,* V/240

5. Hadits Ibnu ‘Abbas yang diriwayatkan dari jalan Sa’id bin Jubair:

وَحَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ وَأَبُوْ كُرَيْبٍ قَالاَ حَدَّثَنَا أَبُوْ مُعَاوِيَةَ وَحَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ وَأَبُوْ سَعِيْدٍ اَلأَشَجُّ وَاللَّفْظُ لأَبِى كُرَيْبٍ قَالاَ حَدَّثَنَا وَكِيْعٌ كِلاَهُمَا عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ حَبِيْبِ ابْنِ أَبِى ثَابِتٍ عَنْ سَعِيْدِ ابْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَمَعَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِيْنَةِ فِى غَيْرِ خَوْفٍ وَلاَ مَطَرٍ (فِى حَدِيْثِ وَكِيْعٍ) قَالَ قُلْتُ لاِبْنِ عَبَّاسٍ لِمَ فَعَلَ ذَلِكَ قَالَ كَيْ لاَ يُحْرِجَ أُمَّتَهُ. وَ فِى حَدِيْثِ أَبِى مُعَاوِيَةَ قِيْلَ لاِبْنِ عَبَّاسٍ مَاأَرَادَ إِلَى ذَلِكَ قَالَ أَرَادَ أَنْ لاَ يُحْرِجَ أُمَّتَهُ.[6]

“Abu Bakr bin Abi Syaibah dan Abu Kuraib telah menceritakan kepada kami, keduanya berkata: Abu Mu’awiyah telah menceritakan kepada kami, (Ha’) Abu Kuraib dan Abu Sa’id Al-Asyajju telah menceritakan kepada kami, sedangkan lafadh ini, milik Abu Kuraib, keduanya mengatakan: Waki’ telah menceritakan kepada kami yang keduanya dari A’masy dari Habib bin Abi Tsabit dari Sa’id bin Jubair dari Ibnu ‘Abbas dia berkata, “Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam menjamak shalat Dhuhur dengan shalat ‘Ashar, dan shalat Maghrib dengan Shalat ‘Isya` di Madinah pada waktu aman dan tidak ada hujan”. (Pada hadits Waki’) dia (Sa’id bin Jubair) berkata: Aku telah mengatakan kepada Ibnu ‘Abbas mengapa beliau (Rasulullah) melakukan itu? Lalu dia (Ibnu ‘Abbas) menjawab, “Supaya tidak memberatkan umat beliau”. Adapun pada hadits Abi Mu’awiyah dikatakan kepada Ibnu ‘Abbas: Apa yang beliau kehendaki pada yang demikian itu? Dia (Ibnu ‘Abbas) berkata: Beliau bermaksud untuk tidak memberatkan umat beliau.”

Menurut ulama’ Hanafiyah, tidak diperbolehkan jama’ shalat kecuali pada hari arafah bagi orang yang ihram, jama’ taqdim antara Zhuhur dan Ashar. Juga pada malam hari di Muzdalifah jama’ ta’khir antara Maghrib dan Isya’. Alasan mereka karena shalat

[6] Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim al-Qusyairi al-Nisaburi, *Shahih Muslim, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, II/152, hadis nomor 1667. Lihat juga Sulaimān bin As’astbin Syaddad, bin ‘Amr al-Azdarī Abu Daud al-Sajastani, *Sunan Abī Daud,* IV/137, hadis nomor 1213; Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad Ahmad, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, V/7, hadis nomor 1981.

merupakan kewajiban yang datang dengan *khabar* mutawatir, jadi tidak boleh ditinggalkan dengan alasan khabar ahad.

3. Syarat Menjama' Shalat

Ulama' yang membolehkan menjama' shalat bersepakat bahwa diperbolehkannya pada tiga keadaan, pada saat takut, saat turun hujan atau saat dingin dan jama' saat di Arafah dan Muzdalifah. Namun mereka berbeda pendapat tentang kebolehan menjama' selain pada tiga keadaan tersebut.

Kalangan Ulama Malikiyah membolehkan menjama' shalat antara Zhuhur dengan Ashar, shalat Maghrib dengan Isya' dengan enam syarat, yaitu: 1) karena bepergian *(safar)*, 2) karena hujan, 3) dalam keadaan gelap dan berlumpur, 4) karena sakit, 5) jama' di Arafah dan 6) jama' di Muzdalifah. Empat keadaan yang pertama diperbolehkan karena *rukhṣah*, sementara jama' di Arafah dan Muzdalifah disunahkan. Menjama' shalat kerena bepergian boleh secara mutlak, jauh atau dekat selama memenuhi jarak diperbolehkan qashar shalat ketika bepergian di darat, bukan di laut, dan bukan bepergian karena maksiat atau berhura-hura. Shalat jama' taqdim dibolehkan dengan dua syarat, 1) saat matahari condong atau masuk waktu shalat Zhuhur, saat sesorang berhenti untuk berstirahat, 2) bepergian dilakukan sebelum masuk waktu Ashar dan berhenti untuk beristirahat setelah matahari terbenam.[7]

Sementara kalangan Syafi'iyah hanya membolehkan menjama' shalat ketika bepergian, saat hujan dan ketika menjalankan ibadah haji, yaitu saat di Arafah dan Muzdalifah. Jama' yang diperbolehkan karena hujan atau karena ada salju, diperbolehkan jama' taqdim bagi orang yang shalat di masjid yang jauh dari rumahnya, karena saat di jalan menyusahkan baginya. Alasan hanya diperbolehkan jama' taqdim karena belum tentu hujan atau salju akan berlanjut sampai waktu shalat berikutnya. Dasar kalangan Syafi'iyah adalah hadi riwayat Bukhari dan Muslim:

---

[7] Lebih lanjut baca Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu,* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998), II/502-510.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمِيعًا مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ.

"Dari Ibnu Abbas katanya; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pernahshalat zhuhur dan ashar semuanya, dan antara Maghrib dan Isya' semuanya bukan karena ketakutan dan tidak pula ketika safar."

Mereka juga berpendapat bahwa diperbolehkannya jama' taqdim dengan syarat bahwa hujan masih turun saat salam pertama shalat yang awal. Shalat jumat bisa dijama' dengan Ashar saat hujan, tapi hanya jama' taqdim. Adapun yang masyhur di kalangan madzhab Syafi'i tidak diperbolehkan jama' shalat jumat karena adanya lumpur di jalan, karena gelap dan angin dan karena sakit. Sementara jama' karena bepergian bisa jama' taqdim dan ta'khir.[8]

Ulama' Syafi'iyah memperbolehkan jama' taqdim dengan enam syarat: 1) niat, yaitu niat shalat jama' pada shalat pertama; 2) tartib, yaitu mendahulukan shalat yang pertama; 3) berkesinambungan, sekiranya interval waktu antara shalat pertama dan kedua tidak terlalu lama,[9] karena sahalat jama' seperti satu shalat. Apabila jarak antara keduanya terlalu lama tanpa ada uzdur, maka batal. Bila jarak waktunya tidak terlalu lama seperti adanya adzan dan iqamah dan atau bersuci maka tidak membatalkan, hal ini berdasarkan hadis riwayat Bukhari dan Muslim:

"عَنْ أُسَامَةَ "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا جَمَعَ بِنَمِرَةَ أَقَامَ لِلصَّلَاةِ بَيْنَهُمَا"

4) waktu bepergian sekiranya belum habis sampai takbiratul ihram shalat kedua; 5) adanya keyakinan bahwa waktu shalat pertama cukup untuk melaksanakan dua shalat; 6) adanya asumsi atau keyakinan keabsahan shalat yang pertama.[10]

Adapun untuk shalat jama' ta'khir, kalangan Syafi'iyah mensyaratkan dua hal, 1) adanya maksud dan niat untuk menjama'

---

[8] Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbinī, *Mughni al-Mukhtāj ilā Ma'rifah al-Alfaẓ, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005)*, I/274.

[9] Ukuran waktu lama atau tidak disesuakian dengan umumnya kebiasaan yang ada di masyarakat.

[10] Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbinī, *Mughni al-Mukhtāj.,* I/274

ta'khir saat berada di waktu shalat pertama; 2) waktu bepergian sekiranya belum habis sampai takbiratul shalat kedua selesai.[11]

Sementara kalangan Hanbaliyah berpendapat bahwa shalat jama' taqdim dan ta'khir diperbolehkan pada delapan keadaan, *pertama,* karena bepergian jauh dimana diperbolehkan mengqashar shalat,[12] bepergian bukan untuk maksiat atau dimakruhkan, bepergian sampai memakan waktu dua hari, karena diperbolehkannya shalat jama' karena *rukhṣah* untuk menghindari kesulitan. *Kedua,* karena sakit yang memberatkan bila tidak menjama' shalat, karena berdasarkan hadis yang diriwayatkan Imam Muslim dari Ibnu Abbas bahwa Rasulullah menjama' shalat tanpa ada sebab ketakutan dan hujan. Di riwayat lain bukan karena sebab ketakutan dan tidak karena bepergian. Imam Ahmad berargumen bahwa sakit lebih memberatkan daripada bepergian, maka kalau orang bepergian saja boleh menjama' maka orang yang sedang sakit juga boleh. [13]

Ketiga, karena menyusui. Bagi orang yang menyusui boleh menjama' shalat bila memberatkan. *Keempat,* boleh jama' bagi orang yang sulit untuk bersuci setiap hendak melaksanakan shalat, orang seperti ini sama seperti orang yang sedang bepergian atau sakit. *Kelima,* boleh menjama' shalat bagi orang yang sulit untuk mengetahui waktu shalat. *Keenam,* karena istihadhah, beser, madzi, atau mimisan. Hal ini berdasarkan hadis Nabi:

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَغَيْرُهُ قَالَا حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ طَلْحَةَ عَنْ عَمِّهِ عِمْرَانَ بْنِ طَلْحَةَعَنْ أُمِّهِ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ قَالَتْ...قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...وَإِنْ قَوِيتِ عَلَى أَنْ تُؤَخِّرِي الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِي الْعَصْرَ فَتَغْتَسِلِينَ

[11] *Ibid.*

[12] Manshūr ibn Yūnus al-Bahūtī, *Syarh Muntahā al-Iradāt, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005),* II/259.

[13] *Ibid.,* II/260.

وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَتُؤَخِّرِينَ الْمَغْرِبَ وَتُعَجِّلِينَ الْعِشَاءَ ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ .[14]

"dari Hamnah binti Jahsi … Rasulullah shalallahu 'alaihi wa salam bersanda, "… jika kamu mampu mengakhirkan shalat dzuhur dan menyegerakan shalat 'ashar, kemudian engkau mandi (seperti mandi junub) dan menjamak antara kedua shalat dzuhur dan 'ashar, dan mengakhirkan shalat maghrib dan menyegerakan shalat 'isya lalu mandi dan menjamak dua shalat itu."

Ketuju, seseorang boleh menjama' shalat karena ada udzur yang membolehkan meninggalkan jumat dan jama'ah, seperti karena takut akan keselamatan dirinya, hartanya atau kehormatannya. *Kedelapan,* karena sibuk, dimana diperbolehkan meninggalkan jumat dan shalat jamaah, seperti orang yang takut meninggalkan keperluannya karena menyangkut kebutuhan hidupnya secara mendesak. [15]

Kalangan Hanbaliyah membolehkan jama' taqdim dengan empat syarat, *pertama*, niat untuk menjama' saat takbiratul ihram. *Kedua,* tidak ada jarak waktu pemisah yang lama antara shalat pertama dengan shalat kedua, *ketiga,* adanya udzur yang membolehkan untuk menjama' shalat. *Keempat,* adanya keberlangsungan udzur sampai selesainya shalat kedua. [16]Sementara untuk jama' ta'khir ada dua syarat yaitu 1) adanya niat jama' saat melaksanakan shalat pertama dengan adanya alasan yang membolehkan jama' dan 2) alasan tersebut tetap ada sampai selesainya shalat kedua.

C. Hukum Menjama' Shalat karena ada Keperluan

Pemaparan di atas menjelaskan tentang pendapat ulama mengenai persyaratan diperbolehkan menjama' shalat. Dianatara

---

[14] Manshūr ibn Yūnus al-Bahūtī, *Syarh̄ Muntaha,* II/260.

[15] *Ibid.,* lihat juga Manshūr ibn Yūnus al-Bahūti, *Kasyful Qana' 'an Matan al-Iqna', (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* IV/76-78. Muṣṭafā al-Suyūṭī al-Raḥibānī, *Mathalib Ulin-Nuha fi Syarhi Ghayati al-Muntaha, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* IV/91-94.

[16] Manshūr ibn Yūnus al-Bahūtī, *Syarh̄ Muntaha.,* II/263.

pendapat-pendapat di atas, yang paling longgar adalah pendapat ulama Hanbaliyah yang mebolehkan shalat jama' karena ada kesibukan yang mendesak. Namun demikian, itu pun kesibukan yang sekiranya membolehkan sesorang untuk tidak melaksanakan jumatan.

Ada beberapa penjelasan ulama dalam syarah hadis yang membolehkan menjama' shalat karena adanya suatu kebutuhan yang mendesak, dengan syarat asal tidak dijadikan kebiasaaan. Dalam Shahih Muslim, kitab *Shalatul Musafirin wa qashruha,* bab *al-jam'u bainashshalatain fi alhadhar* (menjama' dua shalat saat di rumah atau tidak bepergian) disebutkan sebuah hadis yang diriwayatkan Ibnu Abbas:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ وَعَوْنُ بْنُ سَلاَّمٍ جَمِيعًا عَنْ زُهَيْرٍ - قَالَ ابْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ - حَدَّثَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا بِالْمَدِينَةِ فِى غَيْرِ خَوْفٍ وَلاَ سَفَرٍ. قَالَ أَبُو الزُّبَيْرِ فَسَأَلْتُ سَعِيدًا لِمَ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَالَ سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ كَمَا سَأَلْتَنِى فَقَالَ أَرَادَ أَنْ لاَ يُحْرِجَ أَحَدًا مِنْ أُمَّتِهِ.[17]

> *"Ahmad bin Abu Yunus dan Sullam meriwayatkan dari Zuhair, Yunus berkata, Zuhair menriwayatkan dari Zubair dari Sa'id bin Jubair dari Ibnu Abbas berkata: "Rasulullah SAW menjamak shalat Dzuhur dan Ashar di Madinah dalam keadaan tidak takut dan tidak dalam perjalanan". Ketika ditanya, «Mengapa Rasulullah SAW melakukan itu?", Ibn 'Abbas menjawab: "Rasulullah SAW ingin agar tidak memberatkan seorang pun dari umatnya."*

Kalangan ulama memberikan takwil dan penafsiran yang beragam mengenai hadis di atas, namun yang paling umum adalah apa yang dilakukan oleh Rasulullah sebagaimana dijelaskan dalam hadis di atas adalah *jama' shuri* (جمع صوري). Hal ini dijelaskan dalam kitab al-Muwatha' karya Imam Malik. Takwilan semacam ini juga dilakukan oleh al-Thahawi dalam kitabnya *Syarhu Ma'ani al-Atsar,* Imam al-Syaukani. Ibnu Hajar al-Asqolani dan al-Mabarkafuri.

---

[17] Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairial-Nisaburi, *Shahih Muslim.* ,II/151.

Shalat *jama' shuri* adalah melaksanakan dua shalat fardu secara hampir bersamaan, shalat pertama dilaksanakan di akhir waktunya sementara shalat kedua dilaksanakan di awal waktu. Shalat *Jama' shuri* pada dasarnya bukan jama', hanya bentuknya (kelihatannya) saja yang seperti shalat jama', tapi hakikatnya bukan. Sebagai gambaran teknis pelaksanaan shalat jama' shuri adalah, jika waktu zhuhur berakhir pada pukul 15.00, maka saat pukul 14.50 seseorang melaksanakan shalat zhuhur, kemudian saat pukul 15.01 langsung melaksanakan shalat ashar. Kedua shalat ini seolah dilaksanakan secara jama' padahal tidak, karena dilaksanakan di waktunya sendiri-sendiri.

Terkait takwil hadis di atas, mengenai alasan mengapa jama' *shuri* dilaksanakan, Syaikh 'Athiyyah Shaqr menjelaskan. Pada masa itu sahabat sangat memperhatikan keutamaan shalat jama'ah dan shalat di awal waktu. Tapi terkadang ada udzur yang membuat mereka tidak bisa bersegera shalat di awal waktu, sehingga sesekali Rasulullah SAW melakukan jamak shuri agar mereka merasa mudah, dan agar mereka tahu bahwa mengakhirkan shalat karena suatu kebutuhan adalah boleh, asalkan masih dalam waktunya. Ketika ditanya masalah seperti ini, dua ulama dari Al-Azhar, yaitu Syaikh 'Athiyyah Shaqr (fatwa tertanggal Mei 1997) dan Syaikh Jad al-Haqq 'Ali Jad al-Haqq (fatwa tertanggal 8 Desember 1981) juga akhirnya menguatkan pendapat jumhur. Keduanya menolak pendapat yang menyatakan boleh menjamak shalat karena ada hajat tertentu.[18]

Muncul pertanyaan mengenai takwil di atas, bila yang dilakukan oleh Rasulullah adalah jama' shuri, bukankah itu malah akan menyulitkan. Maka menurut Imam Nawawi dan Badruddin al-Aini takwil semacam ini adalah lemah tidak tepat bahkan batal. Karena di masa itu kiranya sulit untuk menentukan akhir dan waktu shalat. Selain itu, bila itu jama' *shuri*, bukankah waktunya malah sempit, karena hanya dalam hitungan beberapa menit yang mencakup akhir dan awal waktu shalat. Bukankah shalat jama' merupakan bentuk *rukhsah* agar tidak memberatkan atau menyulitkan. Sementara waktu shalat jama' *shuri* malah sempit

[18] Muhammad Lubabul Mubahitsin, *Menjama' Shalat karena Kebutuhan,* Makalah tidak dipublikasikan, h. 3.

dan memberatkan.[19] meskipun untuk zaman sekarang tidak sulit untuk mengetahui akhir dan awal waktu shalat fardhu. Maka ada beberapa ulama yang berpendapat bahwa jama' tersebut bukanlah jama' shuri. Hadis tersebut merupakan dasar diperbolehkannya jama' karena ada uzdur seperti sakit atau udzur lain. Diantara ulama yang berpendapat semacam ini adalah Imam Ahmad bin Hanbal, Qadhi al-Husain dari madzhab Syafi'i, al-Khathabi, al-Mutawali dan al-Ru'yani dari maszhab Syafi'i. Pendapat ini sesuai dengan zhahir hadis dan sesuai dengan apa yang dilakukan oleh Ibnu Abbas dan Abu Hurairah.[20] Imam Syafi'i sendiri pernah mengatakan:

" وليس لأحد أن يتأوّل في الحديث ما ليس فيه"

"Seseorang tidak diperboleghkan menta'wil sesuatu yang jelas tidak ada dalam hadis"

Intinya, jama' *shuri* merupakan sesuatu yang sulit dilaksanakan, padahal alasan diperbolehkannya menjama' shalat adalah untuk memberikan kemudahan. Al-Khatthabi mengatakan bahwa secara etimologi "jama" adalah melaksanakan dua shalat fardhu dalam satu waktu, dengan demikian, melaksanakan shalat di dalam waktunya masing-masing bukalah jama' karena keduanya dilaksanakan di dalam waktunya masing-masing. Selain itu, Diperbolehkan menjama' shalat adalah *rukhṣah* yang berlaku secara umum bagi orang mukallaf, sementara untuk mengetahui akhir dan awal waktu shalat hanya dapat dilakukan orang-orang tertentu (khusus).[21]

Ibnu Qudamah mengatakan bahwa shalat jama' adalah *rukhsah* maka hal ini bertentangan dengan jama' *shuri.* Karena untuk menentukan shalat di akhir waktu dan awal waktu secara tepat lebih memberatkan dan menyulitkan daripada shalat pada waktunya secara normal. Apabila yang dimaksud dengan hadis di atas adalah jama' *shuri*, tentunya boleh menjama' antara ashar

[19] Badruddīn al-Aini al-Ḥanafi, *'Umdatul Qāri fi Syarh al-Bukhārī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005),* XI/209.

[20] Imam al-Nawawī, *Syarh al-Nawawī 'alā Shaḥīḥ Mislim, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005),* II/17.

[21] Lihat Abdurrahman bin Abdullah al-Suhaim, *al-Jam'u Baina al-Shalatain lil Musāfir wa al-Muqīm,* (tt: tp, 2004), h. 8.

dan maghrib, isya' dan shubuh, padahal sudah jelas jama' anntara shalat-shalat tersebut tidak diperbolehkan.[22]

Lebih lanjut Imam Nawawi, pakar fikih dari madzhab Syafi'i dalam *Syarh al-Nawawi 'ala Shahih Muslim* menyatakan:

وَذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنْ الْأَئِمَّة إِلَى جَوَاز الْجَمْع فِي الْحَضَر لِلْحَاجَةِ لِمَنْ لَا يَتَّخِذهُ عَادَة، وَهُوَ قَوْل اِبْن سِيرِينَ وَأَشْهَب مِنْ أَصْحَاب مَالِك، وَحَكَاهُ الْخَطَّابِيُّ عَنْ الْقَفَّال وَالشَّاشِيّ الْكَبِير مِنْ أَصْحَاب الشَّافِعِيّ عَنْ أَبِي إِسْحَاق الْمَرْوَزِيِّ عَنْ جَمَاعَة مِنْ أَصْحَاب الْحَدِيث، وَاخْتَارَهُ اِبْن الْمُنْذِر وَيُؤَيِّدهُ ظَاهِر قَوْل اِبْن عَبَّاس : أَرَادَ أَلَّا يُحْرِج أُمَّته، فَلَمْ يُعَلِّلهُ بِمَرَضٍ وَلَا غَيْره وَاللَّهُ أَعْلَم.[23]

> *"Sekelompok ulama berpendapat bolehnya menjamak shalat pada kondisi hadlar (di rumah, tidak dalam perjalanan), karena suatu kebutuhan, bagi orang yang tidak menjadikan jamak itu sebagai kebiasaan. Itu adalah pendapat Ibn Sirin dan Asyhab dari kalangan mazhab Maliki. Al-Khaththabi menceritakannya dari Al-Qaffal dan Al-Syasyi Kabir dari kalangan mazhab Syafi'i, dari Abu Ishaq al-Marwazi, dari sekelompok ulama ahli hadis. Pendapat itu dipilih oleh Ibn al-Mundzir dan dikuatkan oleh makna lahiriah perkataan Ibn 'Abbas: Rasulullah SAW menghendaki agar tidak memberatkan umatnya. Ibn 'Abbas tidak membuat alasan dengan sakit dan selainnya. Allah SWT Maha Tahu."*

Pendapat jumhur ulama tentu lebih berhati-hati dan lebih pantas dijadikan pegangan umum. Selain itu, kita sebagai muslim juga hendaknya memperhatikan shalat agar jangan sampai keluar dari waktunya. Jangan hanya karena kebutuhan-kebutuhan yang biasa dan ringan, kita kemudian tampak mengesampingkan dan menyepelekan urusan shalat. [24]

Meskipun demikian, dalam hajat-hajat tertentu yang cukup penting, terutama jika sampai khawatir akan meninggalkan shalat, atau dirasa sangat repot karena hal tertentu, maka tidak ada salahnya bila kita memakai pendapat ulama yang membolehkan jamak karena hajat berdasarkan dzahir hadis tersebut. Sebab,

---

[22] Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005),* IV/56.

[23] Imam Nawawī, *Syarh al-Nawawī.,* II/315.

[24] Muhammad Lubabul Mubahitsin, *Menjama' Shalat.,* h. 4.

makna lahiriah hadis tersebut memang menjamak shalat, dan ketika Ibn 'Abbas ditanya mengapa Nabi berbuat demikian, beliau menjawab: untuk menghilangkan kesulitan atau kesusahan.[25]

Jawaban jumhur yang menakwil hadis tersebut dengan jamak shuri, tidak seratus persen bisa diterima. Syaikh Mahmud Syaltut dan Syaikh Muhammad 'Ali al-Syayis, juga berpendapat yang intinya bahwa takwilan tersebut kurang sejalan dengan penjelasan Ibn 'Abbas. Alasannya, jamak shuri lebih sulit dilakukan daripada shalat di awal waktu, sebab kita akan kesulitan dalam menentukan dan mengincar akhir dan awal waktu dari dua shalat.[26]

D. Penutup

Syari'at Islam cukup bijak dalam membebankan suatu kewajiban kepada orang mukallaf, kondisi dan situasi tertentu yang memberatkan dalam melaksanakan sebuah kewajiban bisa menjadi sebab diberikannya *rukhshah.* Udzur tertentu yang mendesak bisa menjadi sebab diperbolehkannya seorang mukallaf untuk menjama' shalat. Bahkan Imam Nawawi dari madzhab Syafi'i, Ibnu Sirin, Asyhab dari kalangan mazhab Maliki, serta dari kalangan umala kontemporer seperti Ali Jum'ah berpendapat tentang bolehnya menjama' shalat karena ada hajat atau keperluan yang mendesak, dengan syarat hal itu tidak dijadikan kebiasaan yang dapat menjadi tindakan yang menggampangkan ajaran agama. Meskipun demikian, mengambil pendapat jumhur akan lebih bijak, karena keluar dari khilaf merupakan hal yang baik. Kontroversi dari kalangan ulama tersebut menjadi bahan pemikiran dan di satu sisi bisa menjadi dasar bagi kita untuk mengikuti salah satu pendapat mereka, namun demikian kita harus mengetahui landasan dan alasan pendapat dan pemikiran mereka.

---

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*

HUKUM PERNIKAHAN LINTAS AGAMA DI INDONESIA

A. Pendahuluan

Indonesia adalah negara yang memberikan jaminan bagi setiap pemeluk agama untuk menjalankan ajaran agama dan kepercayaannya masing-masing. Secara kalkulatif, agama yang diizinkan atau diakui oleh negara mencakup lima agama, yaitu Islam, Kristen, Kristen Protestan, Hindu dan Budha.[1] Yang menarik dari agama-agama tersebut berkaitan dengan masalah perkawinan, adalah kenyataan bahwa semua agama-agama yang ada tersebut ternyata menganjurkan pernikahan. Hal ini menunjukkan bahwa perkawinan adalah merupakan persoalan yang sangat penting, sehingga ia perlu diatur secara jelas dan seksama, agar tidak menimbulkan akibat-akibat yang justru pada akhirnya bersifat kontraproduktif. Karena itu pula, tidak mengherankan kiranya, bila kemudian ada banyak sekali aturan dan tradisi yang berkembang seputar masalah perkawinan.

---

[1] Pengakuan terhadap lima agama ini terdapat dalam UU No. 1 /PNPS/1965 dan PENPRES No. 1/1964, yang menyebutkan bahwa di Indonesia hanya diakui lima agama, yaitu; Islam Katholik, Protestan, Hindu, dan Budha. Sesuai dengan ketetapan MPR No. IV/MPR/1978, kepercayan kepada Tuhan Yang Maha Esa, tidak merupakan agama.

Pengakuan terhadap lima agama tersebut rupanya menimbulkan problema, baik antar intern pemeluk agama, antara pemeluk agama yang berbeda, maupun antara pemeluk agama dengan pemerintah.[2] Dalam kerangka berpikir pluralisme, pemeluk masing-masing agama tersebut hendaknya selalu berusaha menciptakan suasana yang kondusif dalam bingkai kerukuknan dalam keragaman agama.

Salah satu agenda besar kehidupan berbangsa dan bernegara adalah menjaga persatuan dan kesatuan bangsa serta membangun kesejahteraan hidup bersama seluruh warga negara dan umat beragama. Hambatan yang cukup berat untuk mewujudkan keutuhan dan kesejahteraan adalah masalah kerukunan nasional, termasuk di dalamnya kerukuanan lintas agama dan kerukunan hidup beragama.

Masyarakat Indonesia dikenal sebagai masyarakat majemuk *(pluralistic society)*. Pluralisme bangsa kita ini sesungguhnya dapat dipandang sebagai berkah, karena kemajemukan itu sendiri selain dapat menjadi sumber konflik dan perpecahan, sebenarnya juga berpotensi sebagai sumber kekuatan manakala potensi itu dapat dikelola dan dikembangkan ke arah percepatan pencapaian kesejahteraan dan persatuan bangsa.

Dengan struktur masyarakat yang sangat komplek dan plural ini, adanya pernikahan lintas agama bisa dikatakan merupakan suatu keniscayaan. Hal ini dapat dilihat dari realitas yang ada, yang menunjukkan banyaknya pernikahan antara pria/wanita Islam dengan non muslim. Melihat fakta yang demikian inilah, perlu kiranya untuk membahas hukum perkawinan lintas agama ini dalam perspektif Islam sebagai sebuah agama yang dianut oleh mayoritas masyarakat Indonesia.

Berkaitan dengan pembahasan dari sudut pandang Islam, penulis akan membahas bagaimana hukum perkawinan lintas

---

[2] Aksin Wijaya, *Menggugat otentitas Wahyu Tuhan,* (Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2004), h. 203.

agama menurut fiqh Islam? Agar pembahasan tersebut lebih komprehensif, maka sebelum masuk ke pambahasan kawin lintas agama, perlu juga kiranya untuk mengetahui terlebih dahulu bagaimana sebenarnya persoalan kawin lintas agama dalam realitas masyarakat dan bagaimana bila ditinjau dari perspektif hukum positif Indonesia? Tulisan ini akan menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas. Pembahasan dalam tulisan ini bersifat desriptif kualitatif yang berasal dari data kepustakaan.

B. Pernikahan Lintas Agama dalam Realitas Masyarakat Indonesia

Perkawinan (pernikahan) merupakan sarana untuk melahirkan generasi umat manusia yang mempunyai tugas kekhalifahan untuk memakmurkan bumi. [3] Selain itu, pernikahan juga bertujuan untuk mewujudkan rumah tangga yang rukun, penuh cinta dan kasih sayang *(sakinah, mawaddah wa al-rahmah)*.[4] Kehidupan seperti ini merupakan kebutuhan yang telah menjadi fitrah atau naluri setiap manusia. Oleh karena itu, Islam memberikan perhatian yang cukup besar terhadap masalah perkawinan ini, termasuk pernikahan antar umat yang berbeda agama atau pernikahan lintas agama.

Pernikahan lintas agama yang dimaksud adalah pernikahan yang dilakukan antara seseorang yang beragama Islam (Muslim atau Muslimah) dengan orang non-Muslim, baik itu yang dikategorikan sebagai orang *musyrik* maupun *ahli kitab*. Masalah pernikahan lintas agama ini selalu menjadi bahan pedebatan di kalangan ulama.[5] Hal

---

[3] Lihat surat Al-Baqarah ayat 30; Al-Naml ayat 62; Al-A'raf: 29 dan surat Ṣād ayat 26.

[4] QS Al-Nahl ayat 72 dan QS Al-Rum ayat 21.

[5] Pada prinsipnya pandangan ulama mengenai pernikahan lintas agama ini terbagi menjadi tiga pendapat. *Pertama,* melarang secara mutlak pernikahan antara muslim dengan non-muslim, baik yang dikategorikan *musyrik* maupun *ahl al-kitab.* Larangan itu berlaku bagi perempuan maupun laki-laki. *Kedua,* membolehkan secara bersyarat. Sejumlah ulama membolehkan pernikahan antara laki-laki muslim dengan perempuan no-muslim dari keloompok *ahl al-kitab.* Tetapi perempuan muslim tidak

ini disebabkan oleh adanya perbedaan perspektif dalam memahami ayat-ayat atau teks-teks agama yang melarang pernikahan orang muslim dengan dengan orang musyrik.

Meskipun sebenarnya pernikahan lintas agama ini tidak diperbolehkan oleh ketentuan peraturan perudang-undangan, khususnya KHI, namun fenomena semacam ini terus berkembang.[6] Kita bisa melihat baik dari media masa maupun media elektronik, banyak sekali selebritis yang melakukan pernikahan dengan pasangan yang tidak seagama. Sebagai contoh, Jamal Mirdad yang Muslim, menikah dengan Lidya Kandaw yang beragama Kristen; Nurul Arifin (Muslimah) dengan Mayong (Katholik); Ina Indayatai (Muslimah) menikah dengan Jeremy Thomas yang beragama Kristen; Frans Lingua (Kristen) menikah dengan Amara (Islam); Yuni Shara (Muslimah) menikah dengan Henry Siahaan (Kristen); Ari Sigit (Muslim) menikah dengan Rica Callebaut (Kristen); Ari Sihasale (Kristen) menikahi Nia Zulkarnain yang beragama Islam. Pernikahan Deddy Corbuzier yang beragama Katolik dengan Kalina yang beragama Islam. Selain itu, tentunya masih sangat banyak peristiwa semacam ini yang tidak terdeteksi oleh media.

---

boleh menikah dengan laki-laki non-muslim walaupun tergolong *ahl al-kitab. Ketiga,* membolehkan pernikahan antara muslim dengan non-muslim yang berlaku untuk laki-laki dan perempuan muslim. (Salahuddin Wahid, *Perkawian Agama dan Negara,* Republika Jumat, 1 april 2005, h. 2.) Namun pendapat ini kemudian ditanggapi oleh Adian Husaini dalam artikelnya berjudul "*Pernikahan Lintas Agama*" yang dimuat di harian Republika Jumat, 15 April 2005. Adian menyatakan bahwa pernyataan Salahuddin Wahid di atas tidak tepat. Menurut Adian, tidak ada ulama yang membolehkan wanita muslimah menikah dengan laki-laki non-muslim. Sayyid Sabiq, dalam *Fiqih Sunnah*, menegaskan bahwa semua ulama bersepakat tentang haramnya pernikahan antara wanita muslimah dengan laki-laki non-muslim. Sepanjang sejarah Islam tidak ada perbedaan mengenai hal ini.

[6] Nurnyamin Aini dalam tesisnya di Flinders University, Australia. Dalam penelitian itu, Nurnyamin Aini, menjadikan masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta sebagai sampel penelitian. Dan dari data penelitian ini ditemukan bahwa jumlah pernikahan lintas agama di DIY mengalami fluktuasi. Pada tahun 1980 paling tidak ada 15 kasus pernikahan beda agama dari 1000 kasus pernikahan yang tercatat. Pada tahun 1990, naik menjadi 18 kasus dan pada tahun 2000 menurun menjadi 12 kasus. Lihat Nurnyamin Aini, dalam Ahmad Nurcholis, *Memoar Cintaku*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 222.

Umumnya, selain undang-undang yang berlaku di Indonesia, ajaran agama ternyata sedikit banyaknya juga menjadi "penghalang" pernikahan tersebut. Sehingga di antara mereka sebagian besar berinisiatif melakukan perkawinan di luar negeri,[7] atau cara lain,[8] yaitu mengadakan perkawinan menurut agama kedua belah pihak. Selain itu, banyak juga pasangan yang melaksanakan akad perkawinan lintas agama di Kantor Catatan Sipil. Namun pihak-pihak yang akan melaksanakan akad harus membawa surat dispensasi dari Pegawai Pencatat Nikah atau dari Departemen Agama.[9] Cara-cara ini dilakukan karena undang-undang negara kita tidak memperbolehkan pernikahan lintas agama.

Undang-undang No. 1 tahun 1974 Pasal 2 ayat (1) menyatakan bahwa *"Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu"* dan Bab VI KHI tentang larangan kawin, Pasal 40 ayat (c). Pasal itu berbunyi bahwa *"seorang laki-laki Muslim tidak diperbolehkan*

---

[7] Dalam perspektif hukum perdata Internasional, beberapa bentuk perkawinan jenis ini sebenarnya bisa dikategorikan sebagai penyelundupan hukum (*Fraudulent Creation of Point of Contract*). Penyelundupan hukum dikatakan terjadi, bilamana ada seorang atau suatu pihak telah melakukan cara yang tidak wajar untuk mendapatkan berlakunya hukum asing, dengan maksud untuk menghindari pemakaian hukum nasional. Tujuan perbuatan tersebut adalah untuk menghindarkan suatu akibat hukum tertentu yang tidak dikehendaki atau untuk mewujudkan suatu akibat hukum yang dikehendaki. Perkawinan lintas agama yang dilakukan di luar negeri dikatakan bisa dikategorikan sebagai penyelundupan hukum karena perkawinan tersebut biasanya bertujuan untuk menghindari hukum nasional. Perkawinan lintas agama dengan cara ini sebenarnya bisa menimbulkan kerumitan, terutama dalam hubungannya dengan penyelesaian persoalan akibat-akibat hukum yang timbul setelahnya, seperti penentuan hukum mana yang akan digunakan ketika akan bercerai.

[8] Ada beberapa model pelaksanaan pernikahn lintas agama, yaitu, *pertama,* salah satu pihak beralih agama mengikuti agama pasangannya. *Kedua,* salah satu pihak menundukkan diri pada hukum agama pasangannya. *Ketiga,* pernikahan hanya dilaksanakn di Kantor Catatan Sipil. (O. S. Eoh., *Perkawinan Antar Agama dalam Teori dan Praktek*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h. 127-147.

[9] Rusli dan R. Tama, *Perkawinan Antar Agama dan Masalahnya,* (Bandung: Pionir Jaya, 1986), h. 37-38.

mengawini perempuan yang tidak beragama Islam". Sebagai penguat pasal tersebut, fatwa Majelis Ulama Indonesia tahun 1980 menyatakan bahwa perkawinan lintas agama adalah tidak sah. Pada dasarnya peraturan-peraturan ini dan juga fatwa MUI tidak dapat mencegah atau menjawab realitas yang berkembang di masyarakat, apalagi dengan kenyataan pluralitas dan kemajemukan masyarakat Indonesia. Buktinya, fenomena pernikahan lintas agama semakin banyak ditemukan.

Dalam prakteknya, kantor catatan sipil ternyata mau melaksanakan perkawinan antar agama,[10] meskipun ada beberapa ketentuan yang secara implisit tidak mengizinkannya. Kantor Catatan Sipil mau melaksanakan proses pernikahan ini karena Kantor Departemen Agama tidak mau melaksanakannya, mengingat belum adanya kata sepakat dari para ahli hukum Islam tentang halal tidaknya perkawinan antar agama.

Pertimbangan catatan sipil untuk melaksanakan perkawinan antar agama hanyalah berdasarkan kebijaksanaan yang mereka ambil sendiri, dengan dasar pemikiran "dari pada mereka hidup bersama diluar perkawinan, lebih baik catatan sipil meresmikanya saja". Dan memang kenyataanya sampai sekarang belum pernah ada keputusan pengadilan yang membatalkan ataupun menyatakan tidak sah perkawinan antar agama yang dilakukan di Kantor Catatan Sipil tersebut.

Kenyataan dalam praktik, masyarakat juga beranggapan bahwa perkawinan yang dialkukan di Kantor Catatan Sipil sudah sah menurut hukum negara, dan pelaksanaan perkawianan menurut hukum agamanya masing-masing diserahkan kepada

[10] Sebenarnya tindakan Kantor Catatan Sipil (KCS) yang mau melaksanakan pernikahan lintas agama ini melanggar Keputusan Presiden No. 12 tahun 1983. Namun demikian KCS yang melaksankannya juga mempunyai landasan yuridis, yaitu pasal 20 UU Perkawinan yang menetapkan bahwa Pegawai Pencatat Perkawinan melangsungkan atau membantu melangsungkan perkawinan. Selanjutnya, pasal 21 menetapkan bahwa Pegawai Pencatat Perkawinan akan melangsungkan perkawinan kalau diperintah oleh Pengadilan.

kehendak pihak-pihak yang bersangkutan, yang menurut mereka hanyalah menyangkut hukum agamanya saja.

Sesuai dengan syarat-syarat yang ditentukan dalam pasal 6 ayat (1) Peraturan Pemerintah No. 9/1975, untuk dapat melangsungkan perkawinan antar agama biasanya yang menjadi masalah adalah untuk mendapatkan "surat keterangan agama" bagi orang-orang yang hendak melakukan perkawinan antar agama yang dilarang oleh agamanya.

Bagi wanita Islam yang mau kawin dengan pria bukan Islam, dalam praktek tidak pernah mendapat surat keterangan ataupun dispensasi dari pegawai pegawai Pencatat Nikah di Kantor Departemen Agama, sehingga jalan satu-satunya bagi wanita Islam tersebut adalah mengajukan keberatan untuk meminta putusan. Berdasarkan pasal 60 ayat 3 Undang-Undang No. 1/1974 dan pasal 18 Peraturan Menteri Agama No. 3 tahun 1975, orang tersebut dapat menjadikan surat tolakan dari Departemen Agama sebagai dasar untuk mengajukan keberatan kepada Pengadilan Agama yang mewilayahi tempat tinggalnya. Apabila ternyata penolakan itu tidak beralasan, maka Pengadilan Agama memberikan keputusan sebagai pengganti surat keterangan tersebut.[11]

Bagi pria Islam, dapat tidaknya ia memperoleh surat keterangan agama tersebut, tergantung kepada pendapat/ pandangan Pegawai Pencatat Nikah yang berwenang untuk itu mengenai diperbolehkan atau tidaknya pria Islam menikah dengan wanita bukan Islam. Apabila Pegawai Pencatat Nikah menolaknya, bagi pria Islam juga jalan satu-satunya adalah menjadikan surat tolakan tersebut sebagai dasar untuk mengajukan keberatan kepada Peradilan Agama.[12]

---

[11] Rusli dan R. Tama, *Perkawinan.,* h. 37-38.
[12] *Ibid.,* h. 38.

C. Sekilas Tentang Pernikahan Lintas Agama dalam Hukum Positif Indonesia

Berlakunya Undang-Undang Perkawinan No. 1/1974 merupakan capaian cita-cita masyarakat dan bangsa Indonesia untuk mempunyai sebuah undang-undang yang mengatur tentang perkawinan secara nasional. Namun, dalam undang-undang tersebut ternyata tidak ada pasal yang secara tegas mengatur perkawinan antara orang yang berbeda agama, sehingga hal ini berarti bahwa baik secara resmi maupun secara implisit, perkawinan antar agama belum ada undang-undang yang mengaturnya secara yuridis.[13]

Dalam pasal-pasal Undang-Undang No. 1/1974, penjelasan, dan juga peraturan pelaksanaanya (Peraturan Pemerintah No. 9/1975), kita memang tidak menemukan ketentuan yang mengatur secara tegas mengenai masalah perkawinan antar agama. Lalu bagaimana sikap Undang-Undang Perkawinan No. 1/1974 tersebut mengenai kawin lintas agama, dalam artian, apakah ia memperbolehkan atau melarangnya.

Untuk menjawab pertanyaan ini, setidaknya ada dua pasal yang dapat dijadikan pertimbangan:

Pertama, pasal 2 ayat (1) UU No. 1/1974 yang menyatakan bahwa perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya. Hal ini berarti undang-undang menyerahkan kepada masing-masing agama untuk menentukan cara, syarat, rukun, dan hal-hal lain yang berkaitan dengan pernikahan tersebut, di samping adanya hal-hal tertentu yang telah ditentukan negara.

Kedua, pasal 8 (f) Undang-undang No. 1 /1974 menyatakan bahwa perkawinan dilarang antara dua orang yang mempunyai hubungan yang oleh agamanya atau peraturan lain yang berlaku, dilarang kawin.

---

[13] *Ibid.,* h. 16.

Dari ketentuan ini dapat ditarik kesimpulan bahwa di samping adanya ketentuan-ketentuan khusus yang secara tegas disebutkan dalam UU No. 1/1974[14] dan peraturan-peraturan lainnya, juga ada larangan-larangan yang bersumber dari hukum masing-masing agamanya. Ternyata dalam undang-undang tersebut tidak ada ketentuan khusus yang secara eksplisit mengatur kawin lintas agama, sehingga undang-undang ini pada prinsipnya tidak melarang pernikahan lintas agama, hanya saja dilarang atau diperbolehkannya pernikahan lintas agama ini diserahkan pada hukum agama.[15]

Selain UU No. 1/1974 ini juga ada Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang juga menatur masalah hukum keluarga. Bab II pasal 4 KHI menganggap absahnya perkawinan hanya jika di antara kedua mempelai menganut satu agama, khususnya agama Islam. Bahwa perkawinan beda agama dipandang tidak sah menurut fiqih Indonesia, hal ini tercatat dalam bab VI, larangan kawin, pasal 40 ayat (c). Pasal ini secara tegas menyatakan bahwa laki-laki muslim tidak boleh mengawini wanita non-muslim, dan sebaliknya, wanita muslimah tidak boleh kawin dengan pria non-muslim.

Kompilasi Hukum Islam pasal 40 (c) dan pasal 44 juga secara eksplisit mengatur tentang larangan perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita non-muslim dan wanita muslim dengan laki-laki non-muslim. Pasal 40 huruf c Kompilasi Hukum Islam menyatakan sebagai berikut:

> "Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu; (a) karena wanita yang bersangkutan masih terikat satu perkawinan dengan pria lain; (b) seorang wanita yang masih berada dalam masa iddah dengan pria lain; (c) seorang wanita yang tidak beragama Islam".

[14] Contohnya adalah Pasal 2 ayat (1) UU No. 1/1974 yang sampai sekarang ternyata menimbulkan berbagai penafsiran dalam masyarakat. Ada yang memahaminya sebagai alternatif dan ada yang memahaminya sebagai komulatif. Perbedaan ini menimbulkan banyak orang yang menikah di bawah tangan. (lihat Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga, *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama: Perspektif Perempuan dan Pluralisme,* (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004), h. 34).

[15] Rusli dan R. Tama, *Perkawinan.,* h. 18.

Sedangkan pasal 44 menyatakan "Seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam".

Pasal 60 Kompilasi Hukum Islam menyatakan sebagai berikut:

1. Pencegahan perkawinan bertujuan untuk menghindari suatu perkawinan yang dilarang hukum Islam dan Peraturan Perundang-Undangan.
2. Pencegahan perkawinan dapat dilakukan bila calon suami atau calon isteri yang akan melangsungkan perkawinan tidak memenuhi syarat-syarat untuk melangsungkan perkawinan menurut hukum Islam dan Peraturan Perundang-undangan.

Pasal ini secara tegas memberikan penjelasan tentang pencegahan perkawinan terhadap calon mempelai yang tidak memenuhi syarat yang ditetapkan oleh hukum Islam maupun peraturan perundang-undangan. Pasal ini menguatkan pelarangan perkawinan beda agama.

D. Pernikahan Lintas Agama dalam Perspektif Hukum Islam

Sebelum membahas lebih dalam tentang hukum pernikahan lintas agama menurut fiqh, terlebih dahulu penulis paparkan Ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah ini antara lain:

1. Surat Al-Baqarah ayat 221:

وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

"Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin)

sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.

2. Surat Al-Mumtahanah ayat 10:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ مُهَـٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَـٰنِهِنَّ ۖ
فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَـٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ وَءَاتُوهُم
مَّآ أَنفَقُوا۟ ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ
ٱلْكَوَافِرِ وَسْـَٔلُوا۟ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُوا۟ مَآ أَنفَقُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ ۖ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ ﴿١٠﴾

"Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami-suami) mereka, mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana."

3. Surat Al-Maidah ayat 5

ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ
لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ
إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَـٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن
يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَـٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٥﴾

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin

mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi."

Berangkat dari ayat-ayat di atas, ada tiga hal yang harus jelas sebelum menjadikannya dalil tentang pernikahan lintas agama dalam perspektif hukum Islam. *Pertama,* adalah tentang konsep ahli kitab. *Kedua*, tentang konsep musyrik.[16] *Ketiga,* tentang konsep kafir.

1. Konsep Ahli kitab

Al-Quran sebagai kitab yang hadir dalam sejarah perkembangan umat manusia mencatat adanya hubungan yang intens antara Islam dan komunitas yang disebut dengan ahli kitab yang berlangsung di zaman Nabi. Pada kenyataannya, konsep tentang ahli kitab ini selalu berkembang.[17] Pada masa Nabi, ahli kitab sering dikaitkan hanya kepada agama Yahudi dan Nasrani, karena pada masa itu, Nabi Muhammad hanya berinteraksi dengan dua agama besar itu. Namun setelah zaman berkembang, ada beberapa kalangan yang mereinterpretasikan term ahli kitab secara lebih luas.

Istilah-istilah yang digunakan untuk menyebut komunitas ahli kitab setidaknya ada delapan istilah: *ahl al-Kitāb,*[18] *alladzīna utu*

---

[16] Abdul Moqsith Ghazali, dalam sebuah diskusi tentang fatwa NU mengenai sesatnya JIL yang dilaksanakan di Universitas Wahid Hasyim, Semarang pada hari Sabtu tanggal 18 Desember 2004. (http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=784. 25/04/2005)

[17] Hamim Ilyas, *Dan Ahli Kitab Pun Masuk Surga: Pandangan Muslim Modernis terhadap Keselamatan Non-Muslim,* (Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2005), h. 57.

[18] Di dalam Al-Quran istilah ini dijumpai ada 31 dan tersebar di sembilan surat, yaitu: Surat Alu Imran, 3: 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 113 dan 199; surat Al-Maidah, 5: 15, 19, 65, 68 dan 77; surat Al-Nisa', 4: 123, 153, 159 dan 171; surat Al-Baqarah, 2: 105 dan 109; surat Al-Hasyr: 59: 2, dan 11; Al-Bayyinah, 98: 1 dan 6; surat Al-Ankabut, 29: 46; surat Al-Ahzab, 33: 26 dan surat Al-Hadid, 57: 29.

al-Kitāb,[19] *al-ladzīna ataina hum al-Kitāb,*[20]*al-ladzīna utu naṣṣiban min al-Kitab,*[21] *alladzīna yaqraun al-Kitāb,*[22] *al-ladzīna utul al-'Ilm,*[23] *alladzīna utul al-ilm wa al-iman*[24] *dan ahl aldzikr*.[25] Sedangkan istilah-istilah yang digunakan untuk menyebut kelompok yang popular menjadi eksponennya (Yahudi dan Kristen) ada enam: *bani israil, al-yahud, alladzīna hadu, hud, al-nāsara dan ahl al-injīl.*[26]

Secara bahasa, ahli kitab adalah orang-orang yang mempunyai kitab. Artinya orang-orang yang mengikuti kitab suci yang diturunkan kepada salah seorang nabi. Secara singkat, ahli kitab bisa diartikan orang yang mempercayai salah satu nabi dan percaya kepada kitab suci, baik Yahudi maupun Nasrani.[27]

Berangkat dari kenyataan tersebut, menurut Kamal tidak ada larangan menikah dengan kaum agama lain, yang dalam konteks Indonesia adalah agama Hindu, Budha, Kristen dan Protestan, dengan alasan karena mereka juga mempunyai kitab suci yang berisi pesan moral dan menjadi pegangan hidup. Adapun tentang penyimpangan atau amandemen terhadap kitab-kitab tersebut, maka hal ini tidak bisa menghapus status ahli kitab mereka. Kontributor JIL ini beralasan bahwa orang Yahudi dan Nasrani sudah melakukan penyimpangan terhadap kitab mereka semenjak abad ke empat masehi. Jadi kitab suci mereka sebenarnya

---

[19] Istilah ini dugunakan sebanyak 18 kali dan tersebar di 8 surat, yaitu Surat Alu Imran, 3: 19, 20, 100, 182, dan 187; surat Al-baqarah, 2: 101, 144 dan 145; surat Al-Maidah, 5: 5 (dua kali) dan 57; surat Al-taubah, 9: 29; dan surat Al-Hadid, 57; 16.

[20] Istilah ini digunakan sebanyak 6 kali, yaitu surat Al-An'am, 6: 20 dan 114; surat Al-baqarah, 2: 121 dan 146, surat Al-Qashash, 28: 52 dan surat Al-Ankabut, 29: 47.

[21] Al-Quran menggunakan istilah ini sebanyak 3 kali, yaitu surat Al-Nisa', 4; 44 dan 51; dan surat Alu-Imran 3: 23.

[22] QS. Yunus, 10: 94.

[23] QS. Al-Isra', 17: 10.

[24] QS. Al-Rum, 30: 56.

[25] Istilah ini ditemukan dalam dua surat, yaitu surat Al-Nahl, 16: 43 dan Al-Anbiya', 21: 7.

[26] Hamim Ilyas. *Ibid*.. h. 58.

[27] Zainun Kamal dalam Luthfi Asyaukanie, (penyunting), *Wajah Islam Liberal di Indonesia,* (Jakarta: Teater Utan Kayu (TUK) 2002).

sudah mengalami perubahan sejak sebelum Islam muncul pada abad ke tujuh masehi. Pada waktu awal turunnya Al-Quran, telah dikatakan bahwa orang Nasrani percaya kepada trinitas. Namun demikian, Al-Quran ternyata tetap meminta umat Islam untuk percaya kepada ahli kitab, sehingga dapat disimpulkan bahwa meskipun sudah menyimpang, mereka tetap disebut sebagai ahli kitab, dan tidak ada perbedaan substansial dalam istilah ahli kitab pada masa nabi dengan sekarang, karena mereka tetap percaya kepada nabi-nabi dan kitab suci. Dengan demikian, maka tidak ada larangan untuk menikahi mereka. Dalam surat al-Maidah ayat 5 secara *qath'í* disebutkan kehalalan menikah dengan perempuan ahli kitab. Banyak dari kalangan sahabat yang juga menikahi ahli kitab, seperti yang telah dilakukan Utsman dan Thalhah yang menikah dengan wanita Yahudi dan Nasrani.[28]

Ulama sepakat bahwa ahli kitab adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani. Namun ulama berbeda pendapat tentang rincian dan cakupan istilah tersebut. Uraian hal ini paling banyak dikemukakan oleh pakar-pakar tafsir Al-Quran ketika mereka menafsirkan surat Al-Maidah ayat 5 yang menguraikan izin memakan sembelihan ahli kitab, dan mengawini wanita-wanita yang memelihara kehormatannya.

Al-Maududi, seorang pakar agama Islam kontemporer, sebagaimana dikutip Quraisy Shihab menulis perbedaan pendapat para ulama tentang cakupan makna ahli kitab sebagai berikut:

> "Imam Syafií berpendapat bahwa ahli kitab hanya terbatas pada orang-orang Yahudi dan Nasrani dari Bani Israil saja. Sedangkan dari bangsa-bangsa lain yang menganut agama Yahudi dan Nasrani tidak termasuk ahli kitab. Alasannya, karena nabi Musa dan Isa hanya diutus khusus kepada Bani Israil saja, bukan kepada bangsa-bangsa lainnya. Sementara itu, Imam Abu Hanifah dan mayoritas pakar hukum lainnya menyatakan bahwa siapa saja yang mempercayai salah seorang nabi, atau kitab yang diturunkan Allah, maka ia termasuk ahli kitab. Sehingga ahli kitab tidak hanya terbatas pada kelompok penganut agama Yahudi atau Nasrani. Bila ada orang yang hanya percaya kepada *Ṣuḥuf* nabi Ibrahim as. atau kitab Zabur saja, maka

[28] *Ibid.*

ia juga termasuk ahli kitab. Bahkan di antara ulama salaf ada yang berpendapat bahwa setiap umat yang memiliki kitab yang dapat diduga sebagai kitab samawi, seperti halnya orang-orang Majusi, dapat disebut ahli kitab.[29]

Pendapat sebagian ulama salaf ini kemudian diperluas oleh sementara kalangan mujtahid kontemporer, sehingga mencakup pula penganut agama Budha dan Hindu. Dengan demikian, maka wanita-wanita mereka pun boleh dikawini oleh pria Muslim, karena mereka juga diberikan kitab suci (samawi).[30]

Abdullah bin Abbas berpendapat bahwa ahli kitab adalah Yahudi dan Nasrani, dan kebolehan kawin dengan perempuan-perempuan mereka hanyalah bagi mereka yang berada di bawah perlindungan di bawah pemerintahan Islam *(Darul Islam)* dan bukan yang tinggal di luar pemerintahan Islam dan dalam permusuhan. Sementara sahabat Abdullah bin Umar memiliki pendapat lain. Beliau secara tegas melarang perkawinan seorang pria Muslim dengan dengan wanita ahli kitab dengan argumen bahwa mereka adalah orang-orang musyrik. Ia mengatakan *"saya tidak mengetahui kemusyrikan yang lebih besar dari keyakinan orang yang berkata bahwa Tuhannya adalah Isa atau salah satu seorang dari hamba-hamba Allah*".[31]

Imam Malik dalam kitabnya *al-Muwāṭa'* bab Zakat, hadis ke-42, meriwayatkan sebuah hadis nabi tentang penganut agama Majusi, *"Perlakukanlah mereka sama seperti perlakuan terhadap ahli kitab"*, dan sementara ulama menyisipkan tambahan redaksi, *"tanpa memakan sembelihan mereka, dan juga tidak mengawini wanita mereka."* Karena itu, menurut Rasyid Ridha, pengecualian tidak halal sembelihan mereka dan menikahi perempuan mereka, tidaklah benar menurut penjelasan ahli hadis dan pakar-pakar hukum Islam.[32]

---

[29] Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, (Bandung: Mizan, 2000), h. 367.

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.,* h. 369.

[32] Muhammad Abduh & Rasyid Riḍā, *Tafsir Al-Manār,* (Beirut: Dar al-Ma'arif, Tt), VI/193.

Menurut penelitian Quraish shihab, sebagian ulama menilai hadis tersebut beratatus *mursal*, yakni sahabat Nabi yang mendengar atau menerima hadis tersebut dari Rasul tidak disebutkan dalam rentetan transmisi riwayatnya. Jika penilaian ini benar, maka hadis tersebut menurut sementara pakar tidak dapat dijadikan argumentasi keagamaan.

Dalam kitab *Tafsīr al-Áẓīm,* Ibnu Katsir mengatakan bahwa Abu Tsaur Ibrāhīm bin Khalid al-Kalbi (w. 860 M)—yang merupakan salah seorang pengikut Al-Syāfi'ī—dan Ahmad bin Hanbal, berpendapat bahwa kaum Muslim dapat menikmati makanan atau sembelihan orang-orang Majusi, juga mengawini perempuan-perempuan mereka. Demikian statemen Ibnu Katsir ketika menafsirkan surat Al-Maidah ayat 5.[33]

Quraish Shihab dalam bukunya *"Wawasan A-Quran"* memahami pengertian ahli kitab pada semua penganut agama Yahudi dan Nasrani, kapan pun, di mana pun, dan dari keturunan siapa pun mereka. Pendapat Quraish Shihab ini berdasarkan penggunaan Al-Qur'an terhadap istilah tersebut yang hanya terbatas pada dua golongan Yahudi dan Nasrani dan sebuah ayat dalam Al-Quran Surat Al-An'am ayat 156:

أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمۡ لَغَٰفِلِينَ ١٥٦

(Kami turunkan Al-Quran itu) agar kamu (tidak) mengatakan: «Bahwa Kitab itu hanya diturunkan kepada dua golongan saja sebelum kami, dan sesungguhnya kami tidak memperhatikan apa yang mereka baca."

Walaupun demikian, Quraish Shihab masih dapat memahami pandangan yang menyatakan bahwa selain orang Yahudi dan Nasrani seperti penyembah berhala non-Arab dan sebagainya, walaupun tidak termasuk dalam kategori ahli kitab, tetapi dapat diperlakukan sama dengan ahli kitab.[34]

---

[33] Abu al-Fida' Ismā'īl bin Umar bin Katsīr al-Qursy al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Quran al'Aẓīm,* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), h. 200.

[34] Muhammad Quraish Shihab,*Wawasan.*, h. 368-369.

Ulama modern seperti Rasyid Ridha, murid Muhammad Abduh, berpandangan bahwa Majusi, Sabian, Hindu (Brahmanisme), Budha, Konfucius, Shinto dan agama-agama lain dapat dikategorikan sebagai ahli kitab. Ridha menfatwakan bahwa laki-laki Muslim yang diharamkan oleh Allah menikah dengan perempuan-perempuan musyrik dalam surat Al-Baqarah ayat 221 adalah perempuan musyrik masa dulu. Inilah pendapat mufassir Ibnu Jarir al-Thabari. Sedangkan orang-orang Majusi Sabián, penyembah berhala di India, Cina, dan yang semacam mereka seperti orang-orang Jepang, adalah ahli kitab, yang (kitab mereka) mengandung paham monotheisme (tauhid) sampai sekarang. Karena itu halal untuk menikahi perempuan-perempuan mereka. Tidak disebutkannya agama-agama tersebut (kecuali majusi dan Shabiīn) dalam Al-Quran, menurut Ridha, adalah karena orang-orang Arab sebagai komunitas pertama yang didatangai Al-Quran, sama sekali tidak mengenal agama-agama itu, terutama disebabkan karena jauhnya jarak tempat. Untuk menguatkan pendapat ini Ridha mengutip ayat-ayat Al-Quran mengatakan bahwa tidak ada satu umat pun di zaman dahulu yang tidak didatangi oleh pemberi peringatan, yakni nabi dan rasul. Al-Quran menyebutkan bahwa Allah telah mengutus rasul, utusan untuk setiap golongan manusia, dalam surat An-Nahl ayat 36:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾

"Dan sungguhnya kami telah mengutus Rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): «Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah Thaghut itu», maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula di antaranya orang-orang yang telah pasti kesesatan baginya. Maka berjalanlah kamu dimuka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (rasul-rasul)".

Surat Yunus ayat 47:

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٤٧﴾

Tiap-tiap umat mempunyai rasul; maka apabila telah datang Rasul mereka, diberikanlah keputusan antara mereka dengan adil dan mereka (sedikitpun) tidak dianiaya.

Allah juga menjelaskan bahwa setiap kaum mempunyai petunjuk jalan menuju kebenaran, seperti dalam surat Ar-Ra'd ayat 7:

وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦٓ ۗ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ ۖ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿٧﴾

"Orang-orang yang kafir berkata: "Mengapa tidak diturunkan kepadanya (Muhammad) suatu tanda (kebesaran) dari Tuhannya?" Sesungguhnya kamu hanyalah seorang pemberi peringatan; dan bagi tiap-tiap kaum ada orang yang memberi petunjuk."

Pandangan mayoritas ualama tidak memasukkan ahli kitab dalam kelompok yang dinamai musyrik, namun demikian, hal ini bukan berarti ada izin untuk pria ahli kitab untuk menikahi wanita Muslimah.[35] Semua ulama sepakat bahwa perkawinan antara laki-laki yang tidak beragama Islam dengan perempuan Muslimah adalah dilarang oleh ajaran Islam, dan hukumnya dalah haram. Artinya ulama sudah bersepakat (*ijma')* tentang ketidakbolehan pernikahan tersebut.[36] Dengan demikian, jika ada ijtihad yang membolehkannya, maka menurut Qaraḍāwī pendapat dan ijtihad tersebut keliru dan tidak dibenarkan. Karena ijtihad tidak boleh bertentangan dengan kesepakatan ulama *(ijma').*

Mengenai pernikahan pria muslim dengan perempuan ahli kitab, menurut Yūsuf Qaradāwī,[37] pendapat yang terkuat adalah membolehkannya. Pembolehan ini berdasarkan surat Al-Maidah

---

[35] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran,* (Jakarta: Lentera Hati, 2002). h. 475.

[36] Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), II/94.

[37] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Hadyu Al-Islam Fatawa Mu'ashirah,* (Beirut: Dar Al-Fikr, 1988), II/96-99.

ayat 5,[38] sebagaimana telah dikutip di atas. Hanya saja, untuk pembolehan ini ada beberapa syarat yang harus dipenuhi, yaitu:

1. Wanita ahli kitab *(kitābiyah)* yang hendak dinikahi harus wanita terhormat yang selalu menjaga dan memelihara kesucian diri dari perbuatan zina *(muḥṣanah).*
2. Perempuan *kitābiyah* tersebut harus benar-benar taat, menghormati dan berpegang teguh pada ajaran kitab sucinya. Selain itu, ia juga bukan wanita ateis dan murtad dari agamanya serta tidak menganut agama yang bukan agama samawi.[39]
3. Perempuan *kitābiyah* tersebut bukan berasal dari kaum yang sedang bermusuhan atau terlibat peperangan dengan umat Islam.[40]

Pernikahan yang dilangsungkan tidak akan menimbulkan fitnah. Jika diduga kuat akan menimbulkan fitnah atau bahaya dan dampak negatif, maka berarti perkawinan tersebut bertentangan dengan salah satu prinsip agama Islam yaitu 'tidak ada bahaya dan tidak pula membahayakan" *(laa ḍarara walaa ḍirāra)*, sehingga menjadi terlarang.

Menurut Wahbah al-Zuḥaili ¯pernikahan muslim atau muslimah dengan ahli kitab, pada dasarnya hal ini diperbolehkan

[38] Ada catatan dari Maḥmūd Syalatūt yang harus diperhatikan tentang pembolehan pernikahan anatara laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab ini. Pendapat ulama yang membolehkannay berdasarkan kaidah syari'ah yang normal, yaitu bahwa suami memiliki tanggung jawab kepemimpinan terhadap isteri, serta memiliki wewenang dan fungsi pengarahan terhadap keluarga dan anak-anak. (Mahmud Syalatut dalam Quraisy Syihab, *Tafsir al-Mishbah,* h. 198)

[39] Persyaratan ini dipahami dari redaksi surat Al-Maidah ayat 5 di atas, yang menggunakan kata *utu al- kitab* (yang diberi al-kitab). Pengertian yang dapat diambil dari ayat ini adalah bahwa yang dimaksud *al-muhshanat* adalah wanita-wanita terhormat yang selalu menjaga kesuciannya yang sangat menghormati dan mengagungkan Kitab suci. (Muhammad Quraisy Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* h. 198).

[40] Adanya persyaratan agar pernikahan yang dilaksanakan dapat menciptakan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa al-rahmah,* karena rasanya sulit untuk menciptakan keluarga semacam ini jika kaum atau golongan dari kedua belah pihak sedang bermusuhan.

karena adanya kesamaan dalam dasar-dasar agama, seperti pengenalan terhadap Tuhan, iman kepada rasul, adanya hari kiamat dan sebagainya. Hanya saja kalangan Syafi'iyah, Mālikiyah dan Hanafiyah berpendapat bahwa pernikahan dengan ahli kitab hukumnya makruh.[41]

Tidak sah pernikahan dengan ahli kitab setelah adanya perubahan kitab mereka. Al-Nawawī mengatakan:

"ومن دخل في دين اليهود والنصارى بعد التبديل لا يجوز للمسلم أن ينكح حرائرهم ولا أن يطأ إماءهم بملك اليمين لأنهم دخلوا في دين باطل فهم كمن ارتد من المسلمين ومن دخل فيهم ولا يعلم أنهم دخلوا قبل التبديل أو بعده كنصارى العرب وهم تنوخ وبنو تغلب وبهراء لم يحل نكاح حرائرهم ولا وطء إمائهم بملك اليمين لأن الأصل في الفروج الحظر فلا تستباح مع الشك."[42]

"Pemeluk agama Yahudi dan Nasrani setelah terjadinya perubahan, maka lelaki muslim tidak boleh menikahi wanita merdeka mereka dan tidak boleh menyetubuhi budak wanita mereka dengan memilikinya, sebab mereka telah memeluk agama batil, seperti muslim yang murtad. Pemeluk agama Yahudi dan Nasrani yang tidak mengetahui bahwa mereka memeluknya sebelum terjadinya perubahan atau sesudahnya, seperti Nasrani Bangsa Arab, seperti Tannukh, bani taglīb dan bahra', maka tidak sah menikahi wanita merdeka mereka dan tidak pula boleh menyetubuhi para budak mereka dengan memilikinya. Karena hukum asal dalam masalah farji adalah haram, yang tidak bisa dihalalkan ketika terdapat keraguan."

Pemaparan di atas jelas menunjukkan bahwa ahli kitab saat ini sudah tidak murni, artinya pernikahan seorang muslim atau muslimah dengan non-muslim tidak sah, dan hukumnya haram. Dalam konteks Indonesia, orang muslim atau muslimah diharamkan menikah dengan orang yang beragama selain Islam.

---

[41] Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh,* (Beirut: Darul Fikr al-Mu'ashirah, 2002), IX/146.

[42] Yaḥya bin Syarf al-Nawawī, *al-Majmū', (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, XVI/233, baca juga Abū Isḥāq al-Syairazī, *al-Muhadzdzab, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005)*, II/438.

2. Konsep Musyrik

Al-Quran Al-Karim sebagai kitab suci yang berasal langsung dari Allah SWT memiliki banyak keistimewaan. Salah satunya adalah ketelitian pemilihan kosa kata dan redaksi kalimatnya. Pemilihan dan penempatan itu bukan suatu kebetulan, melainkan mengandung makna filsafat bahasa tersendiri. Dalam Al-Quran, satu kosa kata atau kalimat yang dipilih hanya tertuju kepada makna atau hukum tertentu secara khusus dari kata atau kalimat itu.[43]

Ketelitian itu tampak pula dalam redaksi Al-Qur'an yang berhubungan dengan konsep musyrik. Secara cermat dan jelas, Al-Quran membedakan pengertian antara musyrik dan ahi kitab.[44] Dalam surat Al-Baqarah ayat 105, Allah SWT. Berfirman:

مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْۗ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾

"Orang-orang kafir dari ahli Kitab dan orang-orang musyrik tiada menginginkan diturunkannya sesuatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu. Dan Allah menentukan siapa yang dikehendaki-Nya (untuk diberi) rahmat-Nya (kenabian); dan Allah mempunyai karunia yang besar."

---

[43] Abd al-Fatah Lasyin, *Ṣafāt al-Kalimah: min Asrar al-Ta'bīr fi al-Quran,* (Riyadh: Dar al-Marikh, 1983), h. 63.

[44] Di antara perbedaan antara orang musyrik dengan ahli kitab antara lain, orang musyrik tidak mempunyai agama yang mengharamkannya berbuat hianat, mewajibkannya berbuat amanat, menyuruhnya berbuat baik dan mencegahnya jahat. Apa yang dikerjakannya dan pergaulan yang dilakukannya terpengaruh oleh ajaran-ajaran kemusyrikan, padahal ajaran-ajaran berhala ini berisi khurafat, sangkaan-sangkaan, lamunan-lamunan dan khayalan yang dibisikan setan. Sedangkan ahli kitab tidaklah berbeda jauh dengan orang mukmin. Karena ia percaya kepada Allah dan beribadah kepada-Nya, mengharamkan perbuatan jahat. Perbedaan besar yang hakiki antara keduanya adalah adalah mengenai keimanan pada kerasulan Muhammad SAW. Orang yang percaya kepada adanya kenabian, tidaklah akan perintang untuk percaya kepada kenabian Muhammad SAW. Sebagai penutup para nabi, kecuali karena kebodohanterhadap ajaran yang beliau bawa. (Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah,* terj. (Bandung: PT. Al Ma'Arif, Tt), VI/158.

- Surat Al-Bayyinah ayat 1, Allah juga menyebutkan:

لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿١﴾

"Orang-orang kafir yakni ahli Kitab dan orang-orang musyrik (mengatakan bahwa mereka) tidak akan meninggalkan (agamanya) sebelum datang kepada mereka bukti yang nyata."

Pada kedua ayat di atas, Al-Quran menggunakan kata penghubung "dan" (*waw 'aṭf*) antara kata kafir *ahl al-kitāb* dan *kafir musyrik*. Hal ini berarti kedua kata di atas mempunyai arti dan makna yang berbeda. Secara eksplisit Allah menjelaskan ahli kitab, bahwa kepercayaan mereka didasarkan pada perbuatan syirik, seperti kata mereka, dalam firman Allah:

- Surat Al-Maidah 17:

لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾

"Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya Allah itu ialah Al masih putera Maryam". Katakanlah: "Maka siapakah (gerangan) yang dapat menghalang-halangi kehendak Allah, jika dia hendak membinasakan Al-Masih putera Maryam itu beserta ibunya dan seluruh orang-orang yang berada di bumi kesemuanya?". kepunyaan Allahlah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada diantara keduanya; Dia menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu."

- Surat Al-Maidah 73:

لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾

"Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan: "Bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga", padahal sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan yang Esa. Jika mereka tidak berhenti dari apa yang

mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir diantara mereka akan ditimpa siksaan yang pedih."

- Surat At-Taubah 30:

وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ
ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟
مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾

"Orang-orang Yahudi berkata: "Uzair itu putera Allah" dan orang-orang Nasrani berkata: "Al masih itu putera Allah". Demikianlah itu ucapan mereka dengan mulut mereka; mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu. Dilaknati Allah mereka, bagaimana mereka sampai berpaling?"

Apa yang telah mereka katakan itu adalah perbuatan syirik, namun Al-Quran sebagai wahyu yang datang langsung dari Allah telah memilih dan menempatkan kata dari istilah yang sangat tepat sekali. Allah tidak pernah menyebut mereka semuanya dengan kata musyrik sebagai panggilan dan istilah bagi mereka. Mereka tetap dipanggil Allah dengan sebutan ahli kitab.

Hal pokok yang dapat dipahami dari ayat-ayat di atas adalah bahwa setiap perbuatan syirik tidak menjadikan secara langsung pelakunya disebut musyrik. Karena pada kenyataannya Yahudi dan Nasrani yang telah melakukan perbuatan syirik, tidak disebut dan dipanggil oleh Allah dengan sebutan musyrik, namun tetap dipanggil dengan ahl al-kitab. Hal ini dapat dilihat dalam surat An-Nisa' ayat 171:

يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا
ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ
إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا
لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى
ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٧١﴾

"Wahai ahli kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al-Masih, Isa putera Maryam itu, adalah utusan Allah dan

(yang diciptakan dengan) kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) roh dari-Nya. Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: "(Tuhan itu) tiga", berhentilah (dari ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan yang Maha Esa, Maha Suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah menjadi Pemelihara."

- Surat Al-Maidah ayat 5:

ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٥﴾

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi."

- Surat Al-Imran ayat 64:

قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾

"Katakanlah: "Hai ahli kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah". Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)"

Deskripsi di atas merupakan analogi yang cukup logis. Dapat pula kita kembangkan bahwa orang-orang Islam pun bisa melakukan perbuatan syirik—dan memang kenyataannya ada,

namun mereka tidak dapat disebut sebagai kaum musyrik. Sebab, sebagai konsekuensi logisnya, jika salah seorang suami-isteri dari keluarga Muslim sudah disebut musyrik, maka perkawinan mereka batal (*fasakh*) dengan sendirinya dan mereka wajib cerai, tapi kenyataan ini tidak pernah diterima. Betapa banyak terdapat dalam kenyataan hidup ini pada orang-orang beragama, termasuk orang-orang Muslim, melakukan perbuatan syirik dalam kehidupan sehari-harinya. Kemusyrikan itu terlihat dari firman Allah sebagai berikut:

- Surat An-Nisa ayat 36:

وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ
وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ
بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ
مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٦﴾

"Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun. Dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, dan teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri."

- Surat Al-Jatsiyah ayat 23:

أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ
عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾

"Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya dan Allah membiarkannya berdasarkan ilmu-Nya dan Allah telah mengunci mati pendengaran dan hatinya dan meletakkan tutupan atas penglihatannya? Maka siapakah yang akan memberinya petunjuk sesudah Allah (membiarkannya sesat). Maka mengapa kamu tidak mengambil pelajaran?"

Artinya, orang yang mempertuhankan hawa nafsu, harta, kedudukan dan lain sebagainya, sesungguhnya telah melakukan perbuatan syirik. Menurut kaum liberal pelaku-pelaku syirik ini tidak dapat dikatakan sebagai kaum musyrik, maka dari itu tidak haram hukumnya mengawini mereka. Mereka berpandangan

bahwa firman Allah dalam surat al-Baqarah sebagaimana yang telah dikutip di atas yang selama ini menjadi dasar larangan pernikahan lintas agama, tidak berbicara dengan kemusyrikan semacam ini. Jadi setiap perbuatan syirik tidak secara langsung menjadikan pelakunya sebagai musyrik, tetapi sebaliknya setiap orang musyrik pasti melakukan perbuatan syirik. Oleh karena itu, sebagian muslim, khususnya kalangan liberal mengidentifikasi siapa sebenarnya yang dikategorikan oleh Al-Quran sebagai orang musyrik, yang kemudian haram dikawini oleh orang-orang Islam. Yang dikatakan musyrik menurut mereka bukan hanya mempersekutukan Allah, tetapi juga tidak mempercayai salah satu dari kitab-kitab samawi, baik yang telah terdapat penyimpangan ataupun yang masih asli; di samping tidak seorang nabi pun yang mereka percayai. Mereka memperkuat pendapat mereka dengan pandangan Muhammad Abduh yang dinukilkan oleh Rasyid Ridha, bahwa perempuan yang haram dikawini oleh laki-laki Muslim dalam surat al-Baqarah ayat 221 adalah perempuan musyrik Arab.[45]

Muhammad Ali al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawāi' al-Bayān Tafsir Ayat al-Aḥkām min al-Quran* mengatakan, yang dimaksud dengan kata *al-musyrikāt* dalam ayat ini adalah wanita-wanita penyembah berhala dan mereka tidak memeluk agama samawi.[46] Wahbah al-Zuḥailī menyatakan bahwa yang dimaksud *al-musyrikāt* dalam ayat tersebut adalah orang yang tidak beragama dan tidak mempunyai kitab samawi.[47]

Zamaksarī dalam kitabnya, *al-Kasysyāf* (2003) berpendapat bahwa yang dimaksud *al-musyrikāt* dalam surat al-Baqarah ayat 221 di atas mencakup ahli kitab. Sebagai dasarnya adalah firman Allah dalam surat Al-Taubah ayat 30-31:

---

[45] Muhammad Abduh & Rasyid ridha, *Tafsir al-Manār.,* VI/193.

[46] Muhammad Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Quran,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 2001), I.

[47] Wahbah al-Zuḥailī, *Tafsīr al-Wasīṭ,* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000), h. 118.

وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ٣٠ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٣١

"Orang-orang Yahudi berkata: "Uzair itu putera Allah" dan orang-orang Nasrani berkata: "Al-Masih itu putera Allah". Demikianlah itu ucapan mereka dengan mulut mereka, mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu. Dilaknati Allah mereka , bagaimana mereka sampai berpaling? Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai Tuhan selain Allah dan (juga mereka mempertuhankan) Al-Masih putera Maryam, padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha Suci Allah dari apa yang mereka persekutukan."

Namun demikian, menurut Zamakhsarī ayat 221 surat al-Baqarah di atas dinasakh dengan surat al-Maidah ayat 5:

ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٥

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi."

Sedangkan menurut Mujāhid, sebagaimana dikutip dalam kitab al-Ṭabarī, kata *al-musyrikāt* mencakup kaum *musyrikīn* secara umum, baik di Mekah maupun di seluruh dunia, kecuali *ahl al-kitāb*. Hal ini berbeda dengan pendapat Qatādah yang mengatakan bahwa kata *al-musyrikāt* dalam ayat tersebut adalah kaum musyrik Arab yang tidak mempunyai kitab suci. Pendapat lain mengatakan

bahwa musyrikāt dalam ayat ini berarti kaum musyrik, yaitu orang yang melakukan perbuatan syirik dengan menyembah berhala, baik orang Majusi atau kitabiyah. Namun menurut Qatādah, di antara pendapat-pendapat tersebut yang paling kuat adalah pendapat yang mengatakan bahwa *musyrikāt* tidak mencakup *ahl al-kitāb*, karena ayat tersebut secara lahir berlaku untuk umum, namun secara substansial berlaku khusus dan tidak ada satupun yang di-*nasakh*.[48]

Menurut al-Baiḍāwī kata *al-musyrikāt* dalam ayat tersebut berlaku secara umum, bahkan ahl al-kitab pun juga termasuk musyrik berdasarkan firman Allah dalam surat Al-Taubah ayat 30-31. Hanya saja ayat ini di-*takhṣīs* dengan ayat 5 surat Al-Maidah. Hal ini senada dengan apa yang dikemukakan Ibnu Katsir dalam tafsirnya, bahwa kata *al-musyrikāt* dalam surat Al-Baqarah ayat 221 tersebut berlaku umum (mencakup ahli kitab), namun ayat ini di-*takhṣiṣ* dengan surat Al-Maidah ayat 5 di atas. Demikian juga pendapat Thalhah, 'Ikrimah, Sa'ad bin Jubair, Makhūl, Ḥasan dan Al-Ḍaḥāk. Sedangkan Ibnu Katsīr berpendapat bahwa *musyrikāt* berarti penyembah berhala.[49]

Wahbah al-Zuḥailī berpendapat bahwa tidak dihalalkan bagi seorang muslim menikah dengan wanita musyrik penyembah berhala atau wanita majusi, karena mereka tidak mempunyai kitab suci samawi yang dijadikan pegangan. Al-Zuḥailī menyatakan:

"لا يحل للمسلم الزواج بالمرأة المشركة أو الوثنية: وهي التي تعبد مع الله إلهاً غيره، كالأصنام أو الكواكب أو النار أوا لحيوان، ومثلها المرأة الملحدة أو المادية: وهي التي تؤمن بالمادة إلهاً، وتنكر وجود الله، ولا تعترف بالأديان السماوية، مثل الشيوعية والوجودية، والبهائية والقاديانية والبوذية. لا يحل بالاتفاق نكاح من لا كتاب لها كوثنية (وهي عابدة الوثن أو الصنم) ومجوسية (وهي عابدة النار) إذ لا كتاب بأيدي أهلها الآن، ولم نتيقنه من قبل فنحتاط.»[50]

[48] Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), h. 386-392.

[49] Abu al-Fida' Ismā'īl bin Umar bin Katsīr al-Qursy al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Quran.,* h. 200.

[50] Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī*, IX/143.

Berangkat dari pemaparan di atas, maka pernikahan seorang muslim atau muslimah dengan orang musyrik atau agama yang tidak mempunyai kitab samawi maka diharamkan. Tidak adanya keserasian dalam keyakinan akan menimbulkan guncangan, ketegangan atau bahkan perpecahan dalam keluarga, dan ini tentunya bertentangan dengan tujuan utama nikah sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Rūm ayat 21.

Berdasarkan beberapa pendapat ulama di atas kita dapat mengambil kesimpulan bahwa menurut mereka, kata musyrik yang berarti orang musyrik adalah orang yang melakukan perbuatan syirik dengan menyembah berhala atau sejenisnya. Selain itu, orang tersebut tidak memeluk agama samawi atau tidak pula mempunyai kitab samawi. Pernikahan dengan kaum musyrik hukumnya jelas haram.

3. Konsep Kafir

Kata kafir (*kufr)* dari segi bahasa berarti menutupi. Istilah kafir *(kafir)* yang terulang sebanyak 525 kali dalam Al-Quran, semuanya dirujukkan kepada arti "menutupi", yaitu menutup-nutupi nikmat dan kebenaran dalam arti Tuhan (sebagai sumber kebenaran) maupun kebenaran dalam arti ajaran-ajaran yang disampaikan melalui rasul-rasul-Nya.

Kekafiran seperti halnya keimanan yang dimiliki oleh setiap orang beriman, yang tentunya memiliki tingkatan-tingkatan yang berbeda-beda. Karena itu ada beberapa jenis kekafiran yang disebutkan Al-Quran, di antaranya:

1. Kafir (*kufr*) ingkar, yakni kekafiran dalam arti pengingkaran terhadap eksistensi Tuhan, rasul-rasul-Nya dan seluruh ajaran yang mereka bawa.
2. Kafir (*kufr*) juhud, yakni kekafiran dalam arti pengingkaran terhadap ajaran-ajaran Tuhan dalam keadaaan tahu bahwa apa yang diingkari itu adalah kebenaran.
3. Kafir munafik (*kufr*) nifaq, yaitu kekafiran yang mengakui Tuhan, Rasul dan ajarannya dengan lidah, tetapi mengingkarinya dengan hati; menampakkan iman dan menyembunyikan kekafiran

4. Kafir (*kufr*) syirik, berarti mempersekutukan Tuhan dengan menjadikan sesuatu selain dari-Nya, sebagai sembahan, obyek pemujaan, dan atau tempat menggantungkan harapan. Syirik digolongkan sebagai kekafiran sebab perbuatan itu mengingkari kekuasaan Tuhan, juga mengingkari nabi-nabi dan wahyu-Nya.
5. Kafir (*kufr*) nikmat, yakni tidak mensyukuri nikmat Tuhan dan menggunakan nikmat itu pada hal-hal yang tidak diridhai-Nya.
6. Kafir (*kufr*) murtad, yakni kembali menjadi kafir sesudah beriman atau keluar dari Islam.
7. Kafir (*kufr*) Ahli Kitab, yakni non-muslim yang percaya kepada nabi dan kitab suci yang diwahyukan Tuhan melalui nabi kepada mereka.[51]

Ada pendapat lain yang menyatakan bahwa karena ayat yang terakhir turun itu adalah ayat yang memperbolehkan nikah dengan ahlul kitab, maka ayat ini telah mengamandemen pelarangan menikah dengan orang kafir dan orang musyrik sebelumnya. Hal ini karena yang terakhir ini mempunyai otoritas untuk menganulir ketentuan yang ada sebelumnya. Baginya tidak bisa berlaku hukum sebaliknya, yaitu dua ayat yang sebelumnya akan menganulir hukum yang ada setelahnya. Itulah yang dimaksud di dalam kaidah ushul fiqh *la yajūzu taqaddumu al-nāsikh 'alā al-mansūkh*. Jadi yang me-*nasakh* itu selalu harus datang yang paling akhir. Berangkat dari asumsi ini, maka kesimpulan hukumnya pun menjadi boleh. Pendapat ini dapat ditemukan penjelasannya di dalam tafsir Al-Ṭabarī.[52]

---

[51] Zainun Kamal Zainun Kamal dalam Ahmad Nurcholis, *Memoar*., h. 143.

[52] Abdul Muqsith Ghazali, dalam sebuah diskusi tentang fatwa NU mengenai sesatnya JIL yang dilaksanakan di Universitas Wahid Hasyim, Semarang pada hari Sabtu tanggal 18 Desember 2004. (http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=784. 25/04/2005) Abdul Moqsith Ghazali, salah seorang kontributor JIL mengatkana bahwa secara kelembagaan JIL baru berdiri pada tahun 2001 sebagai sebentuk reaksi atas semakin menjamurnya kelompok fundamentalis Islam di Indonesia.

Wahbah al-Zuḥailī berpendapat bahwa pernikahan orang muslimah dengan pria kafir diharamkan menurut ijma' ulama. Karena apabila muslimah menikah dengan pria musyrik atau kafir, maka kemungkinan besar sang istri akan mengikuti agama suami. Sedangkan kaum musyrik menurut al-Zuḥailī mengajak ke neraka, (أولئك يدعون إلى النار) (al-Baqarah: 221). Maksudnya, kaum musyrik mengajak kepada kekafiran, dan hal ini sama saja mengajak ke neraka. Jadi pernikahan muslimah dengan pria kafir akan menimbulkan keharaman. Meskipun *naṣṣ* yang ada menunjukkan keharaman menikah dengan kaum musyrik, namun *illah* atau alasan pengharamannya adalah karena bisa menjerumuskan istri ke neraka, maka hukum yang berlaku bagi pernikahan wanita muslimah dengan pria kafir adalah sama dengan hukum hukum pernikahannya dengan pria musyrik karena adanya persamaan *'illah.*[53]

Mengenai perkawinan muslim dengan non-muslim, Al-Syarqawī mengatakan:

"ولا تحل مسلمة لكافر، حرة كانت أو أمة بالإتفاق، ولا تحل مرتدة لأحد لا لمسلم لأنها كافرة لا تقر ولا لكافر لبقاء علقة الإسلام فيها".[54]

> *"Dan seorang wanita muslimah tidak halal bagi laki-laki non-muslim, baik wanita tersebut merdeka atau budak dengan kesepakatan ulama. Sedangkan wanita murtad tidak halal bagi suapa pun. Tidak halal bagi laki-laki muslim karena dia wanita non-muslim yang tidak dibiarkan (seperti non-muslim asli) dan tidak halal bagi laki-laki non muslim sebab masih adanya hubungan Islam padanya."*

Zakaria al-Anṣārī juga menyatakan bahwa wanita yang murtad haram bagi laki-laki muslim:

"وَلَا تَحِلُّ مُرْتَدَّةٌ لِأَحَدٍ) لَا مِنْ الْمُسْلِمِينَ ؛ لِأَنَّهَا كَافِرَةٌ ، لَا تُقَرُّ ، وَلَا مِنْ الْكُفَّارِ لِبَقَاءِ عَلَقَةِ الْإِسْلَامِ فِيهَا»[55]

[53] Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī.*, IX/144.

[54] Ibrāhīm al-Syarqawī, *Ḥasyiyah al-Syarqawī 'ala al-Tuhfah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005)*, I/460.

[55] Zakaria al-Anṣarī, *Fath al-Wahhāb, ((Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Sānī, 2005)*, II/78.

Fatwa MUI No 4/Munas VII/MUI/8/2005 tentang perkawinan beda agama memutuskan:

1. Perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah.
2. Perkawinan laki-laki muslim dengan wanita Ahlu Kitab, menurut *qaul mu'tamad*, adalah haram dan tidak sah.

Berdasarkan pemaparan di atas, cukup jelas bahwa ulama dari berbagai latar belakang ilmu mayoritas mengharamkan pernikahan antara seorang muslim atau muslimah dengan penganut agama lain. Ulama Indonesia yang tergabung dalam Majelis Ulama Indonesia juga sepakat akan keharaman pernikahan beda agama.

E. Penutup

Pluralitas suku, budaya dan keyakinan di Indonesia cukup kompleks. Pluralitas tersebut merupakan sebuah kekayaan budaya yang harus terus dijaga melalui dengan regulasi hukum dan perundang-undangan dan budaya toleransi. Namun demikian, ada beberapa hal yang cukup krusial, yaitu mengenai pernikahan warga negara Indonesia yang berlainan agama. Mengenai status hukum dan keabsahannya, pada dasarnya peraturan dan perundang-undangan di Indonesia, khususnya Kompilasi Hukum Islam telah tegas menyatakan larangan peprnikahan antara seorang muslim dengan non-muslim. Ulama tafsir dan fiqh juga umumnya melarang perkawinan antara seorang muslim dengan penganut agama lain. MUI juga menyatakan dengan tegas bahwa perkawinan tersebut haram dan tidak sah. Dengan demikian cukup jelas, meskipun masyarakat Indonesia hidup di tengah-tengah pluralitas keyakinan dan harus menjunjung tinggi serta menghormati pemeluk agama lain, namun, dalam hal pernikahan, Islam tetap memegang aturan bahwa seorang muslim harus menikah dengan orang yang seagama.



DAFTAR PUSTAKA



Buku:

Aabakke, Anna J. M., "*Surgical techniques for caesarean section Short- and long-term consequences*", Disertasi pada FAKULTAS Kesehatan dan Medikal Science Universitas Copenghagen, 2014.

'Abdillah, Mujiyono, *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003.

'Abduh, Muhammad & Rasyid Riḍā, *Tafsir Al-Manār,* Beirut: Dar al-Ma'arif, Tt.

'Abidin, Ibnu, *Radd al-Mukhtār, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

'Afanah, Hisyāmuddīn, *Fatāwā Yasalūnaka, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Afriqī, Ibnu Manẓur, al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Ahmad, Al Amien, *Jual Beli Kredit Bagaimana Hukumnya?,* Jakarta: Gema Insani Press, tth.

Ahmad, Noor, dkk, *Epistmologi Syara'; Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Jakarta: Walisongo Press, 2000.

Ahmed, Habib, *Role of Zakah and Afqaf in Poverty Alleviation,* Jeddah: Islamic Develovment Bank, 2004.

al-Albani, Muhammad Nashiruddin, al-Silsilah al-Ṣaḥīḥah, *Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī, 2005.*

al Arif, M. Nur Rianto, *Lembaga Keuangan Syariah: Suatu Kajian Teoritis Praktis,* Bandung: Pustaka Setia, 2012.

al-Alusī, Syihābuddīn Mahmūd bin Abdullahal-Husainī, *Rūḥul Ma'any Fi Tafsir al-Quran al-'Azhīm wa Sabi' al-Matsānī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Al-Amidī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Ahkām, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Anṣarī, *Fath al-Wahhāb, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

An-Na'im, Abdullah Ahmad, *Dekonstruksi Syari'ah*, Yogyakarta: LKiS, 2004.

Anonim, *Aḥkām Jirāḥah al-Tajmīl fi al-Fiqh al-Islāmī*, *Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Anonim, *al-Dibaj 'Ala Muslim, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Anonim, *al-Fatāwā al-Kubra, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Anonim, *al-Fatāwā al-Nadiyah, fi al-'Amaliyāt al-Istisyhādiyah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Anonim, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Anonim, *Fatāwā al-Azhar, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Anonim, *Fatāwā al-Sabakah al-Islāmiyah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Anonim, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Anonim, *al-Mausū'ah al-'Arabiyyah al-'Alamiyyah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Anonim, *Qararat wa Tauṣiyāt Majma' al-Fiqh al-Islāmī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Anonim, *Taqrīb Fiqh al-Ṭibb, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*

al-Anṣārī, Zakariya bin Muhammad bin Zakariya, *al-Ḥudūd al-Anīfah wal al-Ta'ārif al-Daqīqah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Gayāh al-Wuṣūl fi Syarḥ Lubb al-Uṣūl, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Asnā al-Maṭālib, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Fatḥ al-Wahhāb, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Anwar, Syamsul, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfa min al-Ushul Karya al-Ghazali,* Desertasi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta: 2000.

'Arabī, Muhammad Abdullah Ibn, *Aḥkām al-Quran*, *Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Ash-Shiddiqy, Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

al-'Asqalāni,Ibn Ḥjar, *Fatḥ al-Bārī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

'Asyūr, Ibnu, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Asyaukanie, Luthfi (penyunting), *Wajah Islam Liberal di Indonesia,* Jakarta: Teater Utan Kayu (TUK) 2002.

al-'Aṭār, *Hasyiyah al-'Aṭṭār 'Ala Syarḥ al-Jalāl al-Maḥallī 'Alā Jām'i al-Jawāmi', Digital Library,*al-Maktabah al-Syamilah: al-Ishdar al-Tsani, 2005.

al-Atsīr, Abū al-Sa'adāt bin, *Jāmi' al-Uṣūl min Aḥādits al-Rasūl, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-'Audah, Salmān bin Fahd, *Maqalāt al-Syaikh Salmān bin Fahd al-'Audah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Azhim, Said Abdul, *Jual Beli,* Jakarta: Qishti Press, 2008.

'Azīz, 'Izzuddīn 'Abdul, *Qawāid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām,* Dār al-Kutub al-'Ilmiyah: Beirut, Tt.

al-Bahūtī, Manṣūr bin Yūnus bin Idrīs, *Kasyf al-Qanā' 'an Matn al-Iqnā', Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Syarḥ Muntahā al-Iradāt, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Baihaqi, Abu Bakar Ahmad bin Husain al-Baihaqī, *Syu'b al-Iman li, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Sunan al-Kubra lil Baihaqi, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Bajdī, Abū Walid, *al-Muntaqā Syarḥ al-Muwāṭṭā', Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī, 2005.*

al-Baṣrī, Abu al-Ḥusain, *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Bastī, Muhammad bin Hibban bin Ahmad Abu Ḥātim al-Tamimī, *Shaḥīh Ibn Hibban bi al-Tartīb Ibn al-Balbān, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Bujairami, *Ḥasyiyah al-Bujairami 'ala al-Khaṭīb, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Bukhārī, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah, *Shoḥīh al-Bukhārī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Burhanudin S, *Hukum Bisnis Syariah,* Yogyakarta: UII Press, 2011.

al-Būṭī, Ramaḍān, *Ḍawabiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Syari'ah al-Islāmiyah,* Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986.

Bu'ūd, Aḥmad, *al-Ijtihād baina Ḥaqāiq al-Tārīkh wa Muṭāllibāt al-Wāqi'*, Kairo: Dār al-Salām, 2005.

al Dabbo, Ibrahim Fadil, *Ḍaman al-Manāfi' Dirāsah Muqāranah fi al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn al-Madanī,* Beirut: Dār al 'Ammār, 1997.

Dahlan, Abdul Azis, (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001.

Daud, Abu, *Sunan Abu Daud, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Dimasyqī, Abu al-Fida' Ismā'īl bin Umar bin Katsīr al-Qursy, *Tafsīr al-Quran al'Aẓīm,* Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004.

al-Dimyaṭī, Abu Bakar (Al-Bakri) bin Muhammad Syaṭa, *I'anah al-Ṭalibīn, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Djuwaini, Dimyauddin, *Pengantar Fiqh Muamalah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

al-Dubyān, Abū'Umar Dubyān bin Muḥammad, *al-Mu'amalāt Aṣālah wa Mu'āṣirah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005*

al-Durainī, Fatḥī, *Haqq al-Ibtikar fi al-Fiqh al-Islam al-Muqaran* Bairut: Dar al-Fikr al-Mu'ashi, 1984.

Dyson, Robert D., “Cesarean Delivery: Surgical Techniques–The Fifteen Minute Cesarean Section”, Book Chapter, Rijeka, Croatia: INTECH, 2012.

Eoh, O. S., *Perkawinan Antar Agama dalam Teori dan Praktek*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.

al-Faḍal, Abu, *al-Musnad al-Jāmi', Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Farāj, Syaikh Muhammad bin Ahmad, *Fiqh al-Buyu', Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Fatah, Rohadi Abd., *Analisa Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam,* Jakarta: Bumi Aksara, 1991.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid *al-Mustaṣfā, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Geidam, Ado G., *et.all,* “Rising Trend and Indications of Caesarean Section at the University of Maiduguri Teaching Hospital, Nigeria”, *Annals of African Medicine,* Vol. 8, No. 2 (April-Juni), 2009 (127-132).

Ḥamawī, al-Aḥmad bin Muḥammad̄, *Ghamzu 'Uyūn al-Basyāir fī Syarh al-Asybāh wa al-Naẓair, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Ḥāmidī, Muḥammad bin Futūh, *al-Jam'u Baina al-Ṣaḥīḥain al-Bukhārī wa Muslim, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Ḥanbalī, Syamsuddin bin Muflih al-Muqaddasī, *Uṣūl Fiqh,* Riyaḍ: Maktabah al-Ubaikan, 1999.

al-Hanafi, 'Alī bin Muhammad al-Bazdawī, *Uṣul al-Bazdawī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Ḥanafi, Badruddin al-'Ainī, 'Umdatul Qārī Syarhu Ṣaḥih al-Bukhārī, *Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Ḥanbal, Ahmad bin Muhammad bin, *Musnad Ahmad, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Han-al-Ḥanafi, Badruddīn al-Aini, *'Umdatul Qāri fi Syarḥ al-Bukhārī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Ḥasan, 'Ali bin Muhammad bin 'Ali al-Ba'lā Abu, *al-Mukhtaṣar fi Uṣūl al-Fiqh, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Hazmī, Fahd bin 'Abdullah, *al-Wajīz fi Aḥkām al-Jirāḥah al-Ṭibbiyyah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Hooker, MB., *Islam Madzhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Jakarta Selatan: Teraju, 2003.

Hosen, Muhamad Nadratuzzaman dan Adji Waluyo pariatno, *Perbankan Syariah,* Jakarta: pkaes publishing, 2008.

Hosen, Muhamad Nadratuzzaman, *et.al*, *Lembaga Bisnis Syariah,* Jakarta: pkaes publishing, 2008.

Hulwati, *Ekonomi Islam, Teori dan Praktiknya dalam Perdagangan Obligasi Syari'ah di Pasar Modal Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: Ciputat Press, 2009.

Husaini, Adian, "*Pernikahan Lintas Agama" Republika* Jumat, 15 April 2005.

al-'Ilm, Aḥad Ṭulabah, *Buḥūts li Ba'ḍ Nawāzil al-Fiqhiyah al-Mu'āṣirah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Ilyas, Hamim, *Dan Ahli Kitab Pun Masuk Surga: Pandangan Muslim Modernis terhadap Keselamatan Non-Muslim,* Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2005.

al- 'Imadī, Abu Su'ūd Muḥammad bin Muḥammad bin Muṣṭafā, *Irsyad al-'Aql al-Salīm ilā al-Kitāb al-Karīm, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Imtiazi, I.A. , *et. all., Management of Zakah in Modern Moslem Society,* (second edition), (Karachi: The Islamic Development Bank, 2000.

al-Indunisi Ahmad Nahrawi Abdus Salam al-Indunisi, *Ensiklopedia Imam Syafi'i,* Jakarta: Hikmah, 2008.

Iqbal, Muhammad, *Pembangunan Kembali alam pikiran Islam*, terj. Osman Raliby, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

-------, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, Yogyakarta: Jalasutra, 2002.

al-Jamal, Sulaimān bin Manṣūr, *Ḥasyiyah al-Jamal 'Ala al-Manhaj, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Jie, Rawwas Qal'ah, *Mu'jam Lugah al-Fuqahā', Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Juergensmeyer, Mark, *Terorisme Para Pembela Agama* (alih bahasa Amien Rozane Pane), Jogjakarta: Tawang Press, 2003.

Katsīr, Abū al-Fidā' Ibnu, *Tafsīr al-Quran al-'Aẓīm, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Kelsen, Hans, *Teori Hukum Murni*, Bandung: Nusa Media, 2011.

Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, *Ensiklopedi Fikih Kuwait, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Khallāf, Abdul Wahhāb, *Ilmu Uṣūl Fiqh,* Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007.

Koutou, Tena, *et.all, Caesarian Section,* Auckland Ddistrict Heat: National Women Health, 2014.

Lasyin, Abd al-Fatah, *Ṣafāt al-Kalimah: min Asrar al-Ta'bīr fi al-Quran,* Riyadh: Dar al-Marikh, 1983.

Mājah, Ibnu, *Sunan Ibni Mājah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Madjid, Nurcholish, *Islam; Doktrin dan Peradaban,* Jakarta: Paramadina, Cet IV, 2000.

Al- Maḥallī, Jalāluddīn dan Jalāluddīn al-Suyūṭi, *Tafsīr Jalālain, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Manāwī, Muḥammad Abdul Ra'ūf, *al-Ta'ārīf, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Manẓur, Ibnu, *Lisan al-'Arab, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Mauritius Research Council, *Basic of Intellectual Property Rights,* Mauritius Research Council, 2003.

Mu'allim, Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* Yogyakarta: UII Press, 2004.

Muḥammad, Bakar bin 'Abdullah Abū Zaid bin Muḥammad bin 'Abdullah bin Bakar bin 'Us#mān bin Yaḥyā bin Gaihab bin, *Fiqh al-Nawāzil, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Muhammad, Haitam Abdul Salām, *Mafhūm al-Irhāb fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* Beirut: Darul Kutub al-'Ilmiyah, 2005.

al-Munjid, Muhammad Ṣālih, *Fatāwā al-Islām: Sual wa Jawāb, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Al-Nasā'ī, *Sunan al-* Nasā'ī, *Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Nawawi, Yaḥya bin Syarf, *al-Majmū', Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Rauḍatul Ṭālibīn, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Syarh al-Nawawī 'alā Shaḥīḥ Mislim, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Nisābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj Abu al-Ḥasan al-Qusyairī, *Shaḥīh Muslim, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Nisābūrī, *Tafsir al-Nisābūrī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Nisfi, Abdulah Ahmad bin Mahmud Ḥāfiduddīn Abu al-Barakāt, *Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta'wīl, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Nujaim, Ibn, *al-Asybāh wa al-Naẓāir, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Nujaim, Ibnu, *al-Asybāh wa al-Naẓāir,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1985.

Nurcholis, Ahmad, *Memoar Cintaku*, Yogyakarta: LKiS, 2004.

Pasaribu, Chairuman dan Suhrawardi K. Lubis, *Hukum Perjanjian dalam Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2004.

Purwoko, Bambang, *Memahami Bentuk Badan Hukum Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS) sebagaimana mestinya,* makalah hasil penelitian, penelitian tentang kesesuaian bentuk bentuk badan hukum BPJS sebagaimanamestinya sesuai asas dan prinsip UU SJSN, tahun 2010.

al-Qaraḍāwī Yūsuf, *Hadyu Al-Islam Fatawa Mu'ashirah,* Beirut: Dar Al-Fikr, 1988.

-------, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah ma'a Naẓarāt taḥlīliyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir,* Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nasr wa al-Tauzī', cet. III, 1999.

-------, *Fatwa-Fatwa Kontemporer,* Jakarta: Gema Insani Press, 2002

-------, *Fiqih Jihad,* (Alih bahasa Irfan Maulana Hakim, *et.all.*), Bandung: PT Mizan Pustaka, 2010.

-------, *Pedoman Bernegara Dalam Perspektif Islam*, Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 1999.

-------,*Ijtihad Kontemporer, Kode Etikdan Berbagai Penyimpangan,* Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

-------, *Fiqh al-Zakāh,* Beirut: Muassasah Risalah, 1973.

-------, *Fiqh al-Zakāh, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Qudāmah, Ibnu *al-Mughnī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*al-Raḥibānī, Muṣṭafā al-Suyūṭī, *Mathalib Ulin-Nuha fi Syarhi Ghayati al-Muntaha, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Qunuwī, Qasim bin Abdullah bin Amīr 'Ali, *Anīs al-Fuqahā', Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Qureshi,Anwar Iqbal, *Islam dan Teori Pembungaan Uang*,Jakarta: Tintamas, 1985.

al-Qurṭubī, Muhammad bin Ahmad Abū Bakr bin Farah, *al-Jami' li Aḥkām al-Quran, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Tafsir al-Qurṭubī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

R. Soeroso, *Pengantar Ilmu Hukum*, Jakarta: PT. Sinar Grafik, 1993.

Rabī'ah, Abdul 'Azīz Abdul Raḥmān bin 'Ali, *Adillatu al-Tasyrī': al-Mukhtalaf fi al-Ihtijāj bihā al-Qiyās: al-Istiḥsān, al-Istishlah, al-Istiṣḥāb*, Jāmi'ah al-Imam bin Su'ūd al-Islāmī, tanpa penerbit, 1986.

Rahman, Fazlur, *Islam,* Chicago: Chicago University Press, 1997.

al-Ramlī, Syamsuddin Muhammad bin Abul 'Abbas Ahmad bin Hamzah Syihābuddīn, *Nihāyah Muhtāj ilā Syarḥ al-Minhāj,*

Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.

al-Rāzī, Fakhruddīn, *al-Maḥṣūl fī 'Ilmi al-Uṣūl,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.

-------, *al-Maḥṣūl fī 'Ilmi al-Uṣūl, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Rusli dan R. Tama, *Perkawinan Antar Agama dan Masalahnya,* Bandung: Pionir Jaya, 1986.

al- Sa'dī, Syaikh Abdurrahmān bin Nāṣir, *al-Qawā'id wal Uṣūl, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī, 2005.*

Sab- al-Ṣābūnī, Muhammad Alī, *Rawāi' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Quran,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 2001.

Sabiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah,* Beirut: Dar al-Fikr, 1983.

-------, *Fiqih Sunnah,* terj. Bandung: PT. Al Ma'Arif, Tt.

al-Sadlān, Ṣālih bin Gānim, *al-Qawāid al-Fiqhiyah al-Kubrā wama Tafarra'a 'Anhā,* Riyadh: Daru Balansiayah, 1996.

Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary Approach*, New York NY: Routledge, 2006.

al-Sajastanī, Sulaimān bin al-Asy'at bin Syaddād bin 'Amr al-Azdarī, Abū Daud, *Sunan Abī Daud, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Salām, 'Izzuddīn 'Abdul 'Azīz bin abd, *Qawāid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.

-------, *Qowāid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Sanusi, Arsyad, *E-commerce Hukum dan Solusinya,* Jakarta: PT Mizan Grafika Sarana, 2001.

Sanjaya, Ridwan dan Wisnu Sanjaya, *Membangun Kerajaan Bisnis Online (Tuntunan Praktis Menjadi Pebisnis Online)*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2009.

Sārah, Abū, *Qarrarāt wa Tauṣiyyāt Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Tābi' li Munaẓẓamāt al-Mu'tamar al-Islāmī,* 1406 H.

Sarkhasī, Muḥammad bin Aḥmad bin Abi Sahal, *Uṣūl al-Sarkhasī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Sarma, Anirban *et. all., Intellectual Property Rights,* Paris: United Nations, Educational, Scientific and Cultural Organization, 2015.

al-Ṣāwī, Imam, *Ḥāsyiyah al-Ṣāwī 'ala al-Syarh al-Ṣaghīr, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Setyowati, Krisnani, *Hak Kekayaan Intelektual dan Tantangan Implementasinya di Perguruan Tinggi,* (Bogor: Kantor Hak Kekayaan Intelektual Institut Pertanian Bogor, 2005

Ash Shidiqy, Hasbi, *Falsafah Hukum Islam,* Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

Shidiqi, Muhammad Najatulallah, *Bank Islam,*Bandung: Pustaka, 1984.

Shihab, Quraish Muhammad, *awasan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 2000.

-------, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran,* Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Simanjuntak,P.N.H., *Pokok-Pokok Hukum Perdata Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2009.

Simaratumpang, Richard Burton, *Aspek Hukum Dalam Bisnis*, Jakarta: Rineka Cipta, 2007.

Ṣir Ṣūr, Muhammad, *Bai' al-Murabahah lil Amir bi al-Syira, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Souaiaia, Ahmed E., *The Sociological Inheritance Priveleged Parlance & Unearned Rights,* Disertasi di Universitas Washington, ProQuest Information and Learning Company, 2002.

Sugono, Dendy, *et. al.* Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

al-Suhaim, Abdurrahman bin Abdullah, *al-Jam'u Baina al-Shalatain lil Musāfir wa al-Muqīm,* tt: tp, 2004.

Suhendi, Hendi, *Fiqh Muamalah*, Jakarta: Rajawali Pers, 2010.

al-Suḥud, Ali bin Nāyof, *Mausū' al-Khiṭab wa al-Durūs, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Mausū'ah al-Dīn al-Naṣṣīḥah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Suyūṭī, Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar,*al-Asybāh wa al-Naẓāir, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Syahrur, Muhammad, *al-Kitāb wal-Quran Qirā'ah Mu'āṣirah,* Damskus: al-Halli Publishing, 1990.

al-Syaihi, al-Khāzin Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Ibrāhīm bin Umar , *Lubab al-Ta'wīl fi M'ānī al-Tanzīl, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Syairazī, Abū Isḥāq, *al-Muhadzdzab, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Al-Syanqithi, *Syarḥ Zad al-Mustaqnā'*, *Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Syarbinī, Muhammad al-Khaṭīb, *Mughni al-Mukhtāj ilā Ma'rifah al-Alfaẓ*, *Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Syarh al-Bahjah al-Wardiyah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Syarqawi, Ibrāhīm, *Ḥāsyiyah al-Syarqawī 'ala al-Tuhfah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Syarwanī, *Tuhfah al-Muhtāj fi Syarḥ al-Minhāj, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Syarifuddin, Amir, *Usul Fiqh 2*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.

al-Syāṭibī, Abu Isḥāq, *al-I'tiṣām,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Tt.

-------, *al-Muwafaqāt Fi Uṣūl al-Syarīāt, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *al-Muwafaqāt Fi Uṣūl Al-Syariāt,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.

al-Syaṭirī, Muḥammad bin Aḥmad bin Umar, *Syarḥ al-Yaqūt al-Nafis*, Beirut: Muassasah al-Risalah, tt.

al-Syaukānī, Imam, *Fatḥ al-Qadīr, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Irsyād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaq Min 'Ilm al-Uṣūl, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Nail al-Auṭār, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Syuḥud, 'Alī bin Nāyif, *Mausū'ah al-Buḥūs# wa al-Maqalāt al-'Ilmiyyah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *al-Milkiyyah al-Fikriyyah fi al-Fiqh al-Islāmī,* Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.

al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Katsīr bin Ġālib al-Āmalī Abū Ja'far, *Jāmi' al-Bayan fi Tafsīr al-Quran, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Jāmi'ul Bayān fi Ta'wīl al-Quran, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.

al-Ṭaḥāwī, *Bayān Musykil al-Atsār, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Taimiyyah, Ahmad Ibnu, *Majmū' Fatāwā Ibn Taimiyyah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Ṭanṭāwī, Muhammad Sayyid, *Tafsīr al-Wasīṭ, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Takrurī, Nawaf Hayl, *al-'Amaliyāt al-Istisyhādiyah fī al-Mīzān al-Fiqhī,* Damaskus: Dār al-Fikr, 1997.

The Institut of Company Secretaries of India, *Professional Programme Intellectual Property Rights-Law and Practice,* New Delhi: The Institut of Company Secretaries of India, 2014.

Tim Lajnah Ta'līf wa al-Nasyr, *Ahkamul Fuqaha "Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama(1926–2004 M),* Pen. Djamaluddin Miri, Surabaya: Khalista bekerja sama Lajnah Ta'līf wa al-Nasyr, 2011.

al-Turabī, Hasan, *Fiqh Demokratis; dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, Bandung: Arasy, 2003.

-------, *Qaḍāyā al-Tajdīd*, Khartum: Ma'had al-Buhuṡ wa al-Dirasāt al-Ijtimāi'yah, 1990.

al-Turki, Sulaiman bin Turki, *Bai' al-Taqsith wa Ahkamuhu'* Saudi Arabia: Dār Isbiliya.

al-Turmudzī, Muhammad bin Isā bin Saurah bin Mūsā bin al-Ḍahāk, *Sunan al Turmudzī, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Ubadah, Muhammad Anis, *Tarikh Al-Fiqh Al-Islamy Fi Ahd An-Nubuwwah Wa As-Sahabah Wa At-TabiiIn,* Dar At-Tiba'Ah, 1980.

Ulfah, Maria Anshor dan Martin Lukito Sinaga, *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama: Perspektif Perempuan dan Pluralisme,* Jakarta: Kapal Perempuan, 2004.

Usman, Suparman, *Hukum Islam*, Jakarta: Media Pratama, 2002.

al-'Utsaimin, *Majmū' Fatāwā 'Utsaimīn, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Fatwa tentang Zakat Perusahaan,* alih bahasa Muhammad Iqbal Ghazali, islamhouse.com, 2009.

'Uways, Abdul Halim, *Fiqh Statis dan Dinamis*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1998.

Vogel, Frank E. dan Samuel L. Heyes, *Islamic Law and Finance*, London: Kluwer Law International, 1998.

W. Purbo, Onno, *Mengenal E-commerce*, Jakarta: Elek Media Computindo, 2000.

Wahid, Salahuddin, *"Perkawian Agama dan Negara", Republika* Jumat, 1 april 2005.

Wahyudi, Yudian, *Ushulul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.

Wijaya, Aksin, *Menggugat otentitas Wahyu Tuhan,* Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2004.

World Health Organization (WHO), *WHO Statemen on Caesarian Section Rates,* Geneva: Department of Reproductive Health and Research World Health Organization, 2015.

al-Zarkasyī, Muhammmad Abū 'Abdullah Badruddīn, *al-Manṡūr fī al-Qawāid, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad, *al-Madkhal ilā Naẓriyah al-Iltizām al-'Āmah fī Fiqh al-Islāmī,* Damaskus, Dār al-Qalam, 1999.

-------, *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah,* Damaskus: Dār al-Qalam, Cet. II, 1989.

-------, *Syarḥ al-Qawāid al-Fiqhiyah, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

-------, *Al-Fiqh al-Islami fi Śaubihi al-Jad̄id.* Juz III, Beirut: Dar al Fikr, tt.

-------*, al-Istiṣlāḥ wa al-Maṣāliḥ al-Mursalah,* Damaskus: Dar al-Qalam, 1988.

Zuḥailī, Wahbah, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, Alih Bahasa: Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jakarta: Gema Insani, 2011.

-------, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh,* Beirut: Darul Fikr al-Mu'ashirah, 2002.

-------, *Tafsīr al-Wasīṭ,* Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000.

Jurnal dan perundang-undangan:

A. Ezzati, "Islamic Law and the Challanges of Modern Time", *Journal of Sharia'a Islamic Studies, Wembley, London: Islamic College ,* 2010.

Asmuni Mth, "Hak Milik Intelektual dalam Perspektif Fiqh Islami" dalam Jurnal *Al Mawarid* (Edisi IX), 2002, Yogyakarta: Jurusan Syariah FIAI UII.

Dien, Mawil Izzi "Theology, Practice, and Textual Interpretation in Islam", jurnal *The Islamic Quarterly*, London: The Islamic Culture Centre, Vol 49, No.1, 2005.

al-Fauzan, Syeikh al-Fauzan, Al-Muntaqa min Fatawa, *Kitab al-Buyū', Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṡānī, 2005.*

Fauziyah, Ririn, Pemikiran Yusuf Qardhawi mengenai Zakat Saham dan Obligasi, dalam *Jurisdictie, Jurnal Hukum dan Syariah,* Malang: Unit penelitian, penerbitan dan pengabdian Masyarakat (P3M) Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim), Vol. 2, No. Juni 2011.

Harisudin, MN., "Ijtihad dan taqlid dalam pandangan KH. Abd. Muchith Muzadi, *JURNAL FALASIFA,* Jember: STAI Al-Falah As-Sunniyyah), Vol. 2 No. 2 September 2011.

Jazil, Saiful, "Qaṭ'i Ẓannī dalam Perspektif Ibrahim Husen", Jurnal *al-'Adāalah,* Jember: STAIN Jember Press, Volume 11, Nomor 1, April 2008.

Mawardi, Ahmad Imam, "Sisi Positif Taqlīid Dalam Sejarah Perkembangan Hukum Islam", *ISLAMICA*, Surabaya: Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel, Vol. 5, No. 2, Maret 2011.

Mu'allim, Amir "Maqashid al-Syari'at: Fungsi dan Keduduknya dalam Penetapan Hukum" dalam Jurnal *al-Mawarid* Edisi VI Desember, 1997.

Mulyawati, Isti, Mahalul Azam, Dina Nur Anggraini Ningrum, "Faktor-Faktor Yang Berhubungan Dengan Tindakan Persalinan Melalui Operasi Sectio Caesarea" Dalam KEMAS; Jurnal Kesehatan Masyarakat No. 7 (1) 2011.

Mustofa, Imam "al-'Amaliyāt al-Istisyhādiyah fī Naẓri maqāṣid al-Syarī'ah, *Millah Jurnal Studi Agama,* Yogyakarta: Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia), Vol. VI., No. 1 Agustus 2006.

-------, "Bom Bunuh Diri: antara Jihad dan Teror *(Meluruskan Pemahaman Hukum Bom Bunuh Diri", al-Manāhij Jurnal Kajian Hukum Islam,* Purwokerto: APIS dan Jurusan Syariah STAIN Purwokerto 2013), Vol. V, No. 1 Januari 2011.

-------, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Membentuk Fiqh Mu'amalah Kontekstual dan Relevan dengan MaqāShid Syari'ah", Paper dalam Forum Riset Ekonomi dan Keuangan Syariah II di UIN Syarif Hidayatullah, 2013.

-------, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia", *al-Manāhij Jurnal Kajian Hukum Islam,* Purwokerto: APIS dan Jurusan Syariah STAIN Purwokerto 2013), Vol VIII, No. 2 Juli 2013.

-------, "Optimalisasi Perangkat dan Metode Ijtihad sebagai Upaya Modernisasi Hukum Islam (Studi Pemikiran Ḥasan Ḥanafi dalam Kitab Min al-*Naṣṣ* Ila al-Wāqi')", *Jurnal Hukum Islam,* Pekalongan: STAIN Pekalongan, Volume 9, No. 2, Desember 2011.

-------, "Transaksi Elektronik *(E-Commerce)* dalam Perspektif Fikih", *Jurnal Hukum Islam,* Pekalongan: STAIN Pekalongan, Volume 10, No. 2, Desember 2012^S.

Syafrin, Nirwan, "Konstruksi Epistemologi Islam: Telaah Bidang Fiqih dan Ushul Fiqih" dalam *ISLAMIA,* Jakarta: Institut for the Study Islamic Thought and Civilization (INSIST) dan Penerbit Khairul Bayan, Vol. II No. 5/ April-Juni 2005.

Wirasakti, Nufransa, "Perpajakan dalam *E-Commece*, Belajar Dari Jepang" dalam *Berita Pajak* no 1443/ tahun XXXIII/ 15 Mei 2001.

Yaman, Ahmad, "Nasyiah al-Fiqhi al-Islamy Wa Tatawwurihi", dalam *Journal al-Ijtihad*, Beirut: Dar al-Ittihad, Vol. 57 dan 58, tahun ke-15, 2003.

Abdillah, Hamid bin, *Hukmu al-'Amaliyat al-Istisyhadiyah,* dimuat di http://mojahedoon.org/ news/ showTopic .php? topicid=663. Diunduh 15 Mei 2006.

Asmuni, "Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan *al-Maqosid* Menuju Ijtihad yang Dinamis", dikutip dari *www.yusdani.com*. diakses 21 Oktober 2007.

Bamualim Chaider S. dan Ridwan al-Makassary dalam *"Nexus Antara Fundamentalisme Islam Dan Terorisme"* dalam *Millah Jurnal Studi Agama*, diterbitkan oleh Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia. Vol. VI, No. 1 Agustus 2006.

Sa'adah, Sri Lum'atus, "Transformasi Fikih Klasik Menuju Fikih Kontemporer (Sebuah Tawaran penemuan Hukum Islam Melalui Metode *Double Movement*" dalam *JURNAL*

FALASIFA, Jember: STAI Al-Falah As-Sunniyyah), Vol.3 , No. 1 Maret 2012.

Muhammad Abror, *Akhlak terhadap Non Muslim*, **Error! Hyperlink reference not valid.**. diunduh 29 Juni 2010.

Undang-undang No. 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat.

Undang-undang No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat.

Makalah:

Abdullah, M. Amin, "Reaktualisasi Islam yang 'Berkemajuan' Agenda Strategis Muhammadiyah Ditengah Gerakan Keagamaan Kontemporer, Makalah disampaikan dalam Pengajian Ramadlan Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1432 H, Kampus Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 7 Ramadlan/Agustus 2011.

Asmuni, "Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan *al-Maqosid* Menuju Ijtihad yang Dinamis", dikutip dari *www.yusdani.com*. diakses 21 Oktober 2007.

Baradikal, *Ijtihad 004Bontemporer dan Usaha Keras Kontekstualisasi Syariat Islam,* dalam http://baradikal.multiply.com/ journal/ item, diunduh pada 13 Januari 2013.

Hermawan, Aji, *Fiqh Hak Cipta*, dalam http://media.isnet.org/Islam/Etc/FiqhHakCipta.html, Diakses Pada Tanggal 16 Mei 2006.

https://id.wikipedia.org/wiki/Bedah_sesar, diakses pada 16 Agustus 2017.

https://id.wikipedia.org/wiki/Kekayaan_intelektual, diakses pada 16 Agustus 2017.

Hukum Online, *Mengkaji Hak Kekayaan Intelektual dari Kacamata Hukum Islam*, http://hukumonline.com/detail.asp?id=9234&cl=Berita, tertanggal 25 Januari 2003. diakses pada tanggal 16 Mei 2006

Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 1, Munas VII/MUI/15/2005 tentang Perlindungan Hak Kekayaan Intelektual (HKI).

Majallah al-Buhūs al-Islamiyah, al-Riba wa Anwa'uhu*, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣdār al-Ṣānī, 2005.*

Mahmashani, Shabhi, *Keabsahan Transaksi Jual Beli On Line,* Makalah tahun 2007.

Mubahitsin, Muhammad Lubabul, MLM dalam Perspektif Hukum Islam, Makalah tidak dipublikasikan, 2007.

-------, *Menjama' Shalat karena Kebutuhan,* Makalah tidak dipublikasikan.

Najitama, Fikriya, "Ijtihad Umar Bin Khathab dan Pengaruhnya terhadap Kajian Hukum Islam Yang Sosiologis, (Makalah tidak dipublikasikan).

Savitri, Efi, "Penatalaksanaan Terapi Latihan Pada Kasus Post Operasi *Sectio Caesarea* Karena Plasenta *Previa* Di Rsud Dr. Moewardi Surakarta", Dalam Karya Tulis Ilmiah; Program Studi Fisioterapi Fakultas Ilmu Kesehatan Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2014.

Yusdani, "Ijtihad Dan Nazariyyah I'tibar Al-Ma'al", dikutip dari *www.yusdani.com*, diakses 21 Oktober 2007.

Zamzami, Mukhtar, "Pembaruan Hukum", Makalah tidak diterbitkan, Jakarta, 12 Agustus 2010

Serangan bunuh diri, dalam laman http://id.wikipedia.org/wiki/ diakses 28 Juni 2010.

BIOGRAFI PENULIS



Imam Mustofa, lahir di Pringsewu, 12 April 1982. Sejak menempuh pendidikan dasar di Madrasah Ibtidaiyah Hidayatul Mubtadiin Desa Srikaton, Kecamatan Adiluwih, Kabupaten Pringsewu, Mustofa juga menempuh pendidikan di Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadiin (PPHM) yang didirikan dan diasuh oleh Ayahnya, KH. Rohani Utsman.

Setelah menamatkan Madrasah Ibtidaiyah (1995), ia melanjutkan pendidikan di Madrasah Tsanawiyah al-Hidayah di Desa Tunggul Pawenang dengan beasiswa dari Yayasan al-Hidayah, juga sambil nyantri di PPHM sampai dengan selesai tahun 1998. Tahun itu juga ia melanjutkan pendidikan ke Madrasah Aliyah Keagamaan Negeri (MAKN) Bandar Lampung, lulus tahun 2001 dengan beasiswa dari Departemen Agama RI dan *Islamic Development Bank (IDB).*

Pendidikan S-1 ditempuh di Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (FIAI-UII) Yogyakarta dengan

beasiswa dari Badan Wakaf UII lulus tahun 2005. Berkat ketekunannya, si "anak kampung" ini menjadi wisudawan terbaik di angkatannya, dengan Indeks Prestasi Komulatif 3, 98. Pada tahun 2006 penulis melanjutkan pendidikan S-2 di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan beasiswa dari Departemen Agama RI. Di pendidikan S-2 ini ia mengambil Konsentrasi Hukum Keluarga, Jurusan Hukum Islam, lulus 2008 sebagai wisudawan terbaik II. Selama menempuh pendidikan S-1 sampai S-2, penulis "nyantri" di Pondok Pesantren Mahasiswa Unggulan Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

Selama menjadi mahasiswa FIAI UII, Mustofa aktif di Lembaga Pers Mahasiswa (LPM) Pilar Demokrasi, dan juga aktif sebagai Sekretaris Redaksi *Millah* Jurnal Studi Agama Magister Studi Islam UII sampai tahun 2008. Selama berkiprah di *Millah* ia dapat mempertahankan predikat Akreditasi Jurnal tersebut. Tahun itu juga, ia menjadi Pemimpin Redaksi Jurnal Al-Mustawa Direktorat Pembinaan dan Pengembangan Agama Islam Universitas Islam Indonesia (DPPAI-UII) sampai tahun 2009. Tahun 2007 aktif sebagai Trainer di DPPAI. Tahun 2008, ia diangkat menjadi asisten peneliti di *Center for Local Law Development Studies (CLDS)* Fakutas Hukum UII sampai awal 2009.

Tahun 2006 Mustofa diangkat menjadi pengajar Hukum Islam di Fakultas Hukum Universitas Pekalongan (Unikal) Jawa Tengah. Saat menjalankan profesi sebagai pengajar di Unikal ia aktif dalam berbagai kegiatan, terutama bidang penelitian. Pada tahun pertama di Unikal ia mendapatkan bantuan dana dari Direktorat Pendidikan Jenderal Tinggi Kementerian Pendidikan Nasional untuk melaksanakan penelitian. Selain itu, ia juga mengadakan pelatihan-pelatihan penulisan karya ilmiah bagi mahasiswa Unikal.

Dua tahun menjadi pengajar di Unikal, Mustofa mempunyai niat untuk "pulang kampung" ke tanah kelahiran Bumi Ruwai Jurai, Lampung. Pada akhir 2008 ia mendaftar sebagai Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jurai Siwo Metro,

Lampung. Mulai tanggal 1 Januari 2009 ia ditetapkan menjadi Dosen Perguruan Tinggi negeri tersebut.

Pada tahun 2011 Mustofa diberi amanah untuk menjadi Sekretaris Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (P3M) STAIN Metro. Di lembaga ini ia mengembangkan dan meningkatkan peran P3M dalam melaksanakan penelitian dan pengabdian pada masyarakat. Di sini ia juga belajar dan menerapkan manajemen pengelolaan institusi. Hal ini diwujudkan melalu program-program penelitian, pengabdian pada masyarakat dan penerbitan jurnal ilmiah. Pada tiga tugas pokok ini ia rancang mulai dari program pelatihan (pelatihan penelitian, pengabdian pada masyarakat dan pengelolaan dan penulisan di jurnal ilmiah), pelaksanaan program penelitian dan pengabdian serta publikasi hasil penelitian melalui seminar maupun penerbitan artikel di jurnal ilmiah. Ia juga dipercaya menjadi pengelola jurnal yang diterbitkan oleh P3M STAIN JuraiSiwo Metro, yaitu AKADEMIKA Jurnal Pemikiran Islam dan TAPIS Jurnal Penelitian Ilmiah. Tiga tahun menjadi "Nahkoda" Jurnal AKADEMIKA, ia dapat membawa jurnal tersebut mendapat predikat jurnal terakreditasi nasional yang ditetapkan oleh Kemendikbud pada Februari 2014.

Selain aktif mengajar dan menjalankan tugas sebagai sekretaris P3M STAIN, Mustofa aktif melakukan berbagai penelitian, khususnya dalam bidang sosial keagamaan. Setiap tahun ia mendapat bantuan dana dari DIPA tingkat STAIN untuk penelitian. Selain itu, ia juga mendapatkan bantuan dana dari Kementerian Agama RI untuk Penelitian Sosial Humaniora. Pada tahun 2013 ia mendapatkan bantuan hibah Ekspose Karya Ilmiah (EKI) dari Kementerian Agama RI dengan mengekspose karya yang diterbitkan dalam dua bahasa, Indonesia dan Arab. Sampai saat ini ia sudah menghasilkan 13 penelitian bidang sosial keagamaan yang sudah dipublikasikan. Ia juga aktif menulis artikel di berbagai jurnal Studi Islam di Indonesia, sampain saat ini sudah 28 artikel yang sudah diterbitkan di jurnal ilmiah, baik yang

terakreditasi maupun yang belum. Sekitar 80-an artikel diterbitkan di Surat Kabar, baik lokal maupun nasional.

Penulis buku ini juga aktif dalam penerbitan berkala ilmiah. Selain mengelola jurnal *AKADEMIKA* dan *TAPIS,* ia juga menjadi penyunting redaksi *ISTINBATH Jurnal Hukum*, dan sekretaris redaksi *Nizham: Jurnal Studi Keislaman* Pascasarjana STAIN Jurai Siwo Metro. Selain itu, Mustofa juga aktif memberikan materi berbagai pelatihan dalam bidang karya tulis ilmiah dan training pengelolaan jurnal ilmiah. Menjadi *reviewer* atau penilai naskah kajian Islam yang akan diterbitkan di jurnal-jurnal terakreditasi nasional. Kegiatan lain melaksanakan presentasi dalam even lokal, nasional maupun skala internasional. Pada tahun 2015, penulis mendapatkan kesempatan untuk mengikuti program peningkatan kualitas dosen oleh Direktorat Pendidikan Tinggi Islam (sekarang PTKI) Kementerian Agama RI, yaitu program *Academic Recharging for Islamic Higher Education (ARFI)* di Universitas Wina Austria.


IAIN
METRO

KAJIAN FIKIH KONTEMPORER

Jawaban Hukum Islam atas Berbagai Problem Kontekstual Umat

Perkembangan peristiwa berjalan lebih cepat dan lebih dinamis daripada aturan hukum Islam. Akibatnya, banyak persoalan yang mucul di tengah kehidupan masyarakat yang belum dapat jawaban yang komprehensif dari perspektif hukum Islam. Oleh karena itu perlu usaha keras dari para intelektual dan ulama untuk menjawab permasalahan tersebut melalui ijtihad.

Saat ini berbagai persoalan yang belum ada aturan hukumnya semakin sering muncul seiring dengan perkembangan zaman dan perilaku manusia. Persoalan tersebut tidak jarang selalu berkaitan dengan persoalan lain, maka dari itu, untuk menjawab persoalan tersebut perlu dilakukan ijtihad.

Buku ini merupakan hasil ijtihad akademik penulis yang berusaha menjawab permasalahan kontemporer yang muncul dalam kehidupan masyarakat. Pembahasan dalam buku ini diawali dengan kajian pentingnya ijtihad dalam menjawab berbagai persoalan kontemporer. Secara garis besar buku ini mengkaji perspektif fikih mengenai beberapa bidang, ada bidang zakat, mu'amalah, munakahah dan bidang lainnya. Buku ini menjelaskan mengenai hukum, zakat badan hukum, transaksi elektronik, jual beli dengan sistem kredit, hukum operasi plastik, hukum transplantasi organ tubuh dan permasalan kontemporer lainnya. Pembahasan mengenai solusi problem hukum Islam kontemporer dalam buku ini dilakukan penulis melalui kontekstualisasi dalil dari al-Quran dan al-Sunnah, kaidah uṣūliyah, kaidah fiqhiyyah, kontekstualisasi teori maqāṣid syarī'ah serta dengan penggalian dan pengembangan pendapat ulama dari kalangan mutaqaddimīn sampai ulama kontemporer.



ISBN-978-602-6335-63-0



Diro RT 58 Jl. Amarta, Pendowoharjo
Sewon, Bantul, Yogyakarta 55002
telp/fax. (0274)6466541
Email: idea_press@yahoo.co.id